ĞULÂMHÜSEYİN İBRÂHÎMÎ DÎNÂNÎ

İSLÂM DÜNYASINDA FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

Türkçesi: *Tahir Uluç*



İKİNCİ CİLT

FELSEFE

KETEBE

ISBN: 978-605-7949-91-2

Ketebe Yayınları: 183 **Felsefe**



Editör
Sezai Saraç

Kapak
Harun Tan

Düzelti
Cihan Aldık

Mizanpaj
Nilgün Sönmez

1. BASKI

Ekim 2019
İstanbul

ketebe.com

Ketebe Yayınları
Sertifika No. 34989
Maltepe Mahallesi Fetih
Caddesi No: 6 Dk: 2
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.612 29 30
e-mail: ketebe@ketebe.com

Baskı ve Cilt
Matsis Matbaa Hizmetleri
San. ve Tic. Ltd. Şti
Sertifika No: 40421
Tevfik Bey Mah. Dr. Ali Demir Cad.
No: 51 Sefaköy Küçükçekmece / İstanbul
Tel: 212 624 21 11

İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni

- İkinci Cilt -



ĞULÂMHÜSEYİN İBRÂHÎMÎ DÎNÂNÎ

TÜRKÇESİ

TAHİR ULUÇ

KETEBE

Ğulâmhüseyin İbrâhîmî Dînânî

1345/1966 yılında Kum medreselerinin başkanı olan Tabâtabâî vefat ettiğinde, bu sırada 32 yaşında olan Dînânî kendisinin ifadesiyle "çeşitli sebepler"le Tahran'a gitti ve Tahran Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde lisans eğitimine başladı. Lisans, yüksek lisans ve doktorasından oluşan eğitimini 1352/1973 yılında tamamladı. Bu yedi yıllık eğitim sürecinde geçimini sağlamak için Tahran'da Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı liselerde felsefe ve dinî ilimler öğretmenliği yaptı.

1352/1973 yılında 39 yaşında doktorasını bitirdikten sonra Meşhed'deki Firdevsî Üniversitesi'ne İslam felsefesi hocası olarak intisap etti. 1353/1974 yılında evlendi ve sonraki yıllarda bu evlilikten iki kız çocuğu oldu. Firdevsî Üniversitesi'ndeki 10 yıllık hocalığının ardından 1362/1983 yılında Tahran Üniversitesi, Felsefe Bölümü'ne geçti; bu kurumda yaklaşık 25 yıl hocalık yaptıktan sonra 1387/2008 yılında 74 yaşında resmî olarak emekli oldu.

Bu iki üniversitenin kadrolu hocası olarak çalışmış olmakla birlikte İran'ın pek çok üniversitesinde dersler vermiştir. 2019 yılı itibarıyla 85 yaşına ulaşmış olan düşünür emekliliğinden sonra da çeşitli üniversite ve derneklerdeki felsefe derslerini sürdürmektedir. Yazar İran'da ve İran dışında pek çok ilmî toplantıda tebliğler sunmuş; haftalık televizyon programlarına konuk olmuştur.

İran'ın yaşayan en saygın ilim ve düşünce adamlarından biri olan Dînânî, ülkenin pek çok önemli ilmî-felsefî kurumuna üyedir. Büyük İslam Ansiklopedisi Merkezi Yüksek İlmî Heyeti üyeliği, İran Felsefe ve Hikmet Enstitüsü Üyeliği ve İran Bilimler Akademisi daimî üyeliği bunlardan bazılarıdır.

Yazarın yirminin üzerinde kitabı, otuzun üzerinde makalesi, onlarca tebliği ve yayınlanmış röportajı vardır. Kendisi ve felsefî düşünceleri hakkında daha sağlığındayken on kadar kitap düzeyinde araştırma ve çalışma yapılmıştır.

Prof. Dr. Tahir Uluç

1977'de Ceyhan'da doğdu. 1999 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bili Dalı'nda yüksek lisans programına kabul edildi ve aynı bilim dalına Araştırma Görevlisi olarak atandı.

Kasım 2007-Ocak 2008 tarihleri arasında Ceyhan Belediyesi'nin ve İran Hükümeti'nin desteği ile Tahran'daki İmam Sadık Üniversitesi ve Tahran Üniversitesi'nde Farsça çalıştı ve İslam Felsefesi ile ilgili araştırmalarda bulundu.

2012 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi Anabilim Dalı'na Doçent olarak atandı. 21 Temmuz 2017'de aynı anabilim dalına profesör olarak atandı. 2011 yılından 2019 yılına kadar Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Başkan Yardımcısı, 21 Ocak 2019 tarihinden itibaren de Bölüm Başkanı olarak görev yapmaktadır. İslam ve felsefe alanında birçok çevirisi bulunmaktadır.

Ulusal ve uluslararası bilimsel dergilerde yayınlanmış makalelerinin yanısıra başlıca kitapları şunlardır:

Mâturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi, Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi, İbn Arabi'de Mistik Sembolizm, Tasavvuf Geleneğinde Hırka Giymek ve Giydirmek.

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ CİLDİN ÖNSÖZÜ

Hakikatleri bilmek ve iyi davranışlarda bulunmak insanın özelliklerindendir. Hakk Teâlâ'nın hakikati, en büyük hakikattir ve bütün hakikatlerin kaynağıdır. Toplumsal hayat sahnesine adım atan ve insanî meselelerle ve hayatın sıkıntılarıyla tanışan bir kimse, varlık ve âlemin başlangıcı hakkında düşünmekten uzak kalamaz. Bütün ilahî dinlerde ve semavî kitaplarda iman ve salih amel en iyi iştir ve daima tavsiye edilir ve vurgulanır.

İman ve salih amel hakkında çok söz söylenmiştir, ama şeriatın zahirî esasına dayanarak bu iki terimi ele alacak olursak, imanın nazarî akıl kuvvetinin kemali, salih amelin de amelî aklın kemali olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Hakikatin ve varlığın anlamını idrak etmek ve âlemin İlkesine/Yaratıcısına yönelmek hissî idrakler yoluyla mümkün değildir. İhlas ve salih amel de aklî iradeden kaynaklanmaksızın gerçekleşemez. Elbette alışkanlık ve eğilimden kaynaklanan bir davranış ve eylem pek çok varlıkta gözlemlenebilir, ama böylesi fiil ve davranışlar salih ve ihlaslı amel olarak addedilmez. Amelde ihlas ve fiilde iyilik gerçekleştiği zaman, kişi kendi amelini yaparken can sıkıcı itkileri ve karşıt arzuları da ayağının altına alır. Aynı şekilde salih amel ve güzel davranış İslam şeriatında "teklîf" olunmuş, yani yükümlü kılınmıştır. "Teklîf" (yükümlülük) kelimesi de zorluk ve meşakkat anlamına gelen "külfet" (yük) kelimesinden türemiştir.

Bu söylenilenlerden şu anlaşılır ki insan salih ve muhlis amelini yaparken sadece arzu ve öfke güçlerinin çeşitli itkilerinin araya girmesi ve rahatsızlık vermesi ile karşı karşıya kalmaz, bilakis nazarî akıl ve burhanî idrakleri sa-

hasında da vehm ve hayal güçlerinin tacizine uğrar. Vehmî ve hayalî idrakler, daima aklın işine karışır ve bu kutsal ışıkla olan anlaşmazlıklarını açığa vururlar. İnsanın büyüklüğü ve yüceliği, aklın ışığına yaslanmak suretiyle şeytanî güçlere karşı çıkar ve vesvese vadilerinden geçerek hedeflediği menzile yaklaşır. Bundan şu anlaşılmaktadır ki insanın sürekli çaba ve gayreti, sadece eylem ve davranışla sınırlı değildir, bilakis çaba ve gayret nazarî akıl alanında da zorunlu ve gereklidir.

Nazarî aklın faaliyet alanını amelî aklın faaliyet alanından daha geniş sayanlar ve ona daha fazla önem verenler, bu yoldaki çaba ve gayretin diğerlerinden daha zarurî olduğunun farkındadırlar. Amel yönünden eksiklik ve gevşekliğin bir günah türü olduğu doğrudur, ancak akıl ve düşünce alanındaki her türlü eksiklik ve kusurun da daimi bir sapıklığa ve doğru yoldan uzaklaşmaya sebep olduğu kabul edilmelidir.

Fikrî bağımsızlıktan ve felsefî düşünceden nasipsiz olan hiçbir millet, uluslararası sahnede ve buhranlı toplumsal durumlarda kendi kimlik ve hüviyetini savunamaz ve bunu makul ve mantıklı şekilde ortaya koyamaz. Doğru ve ölçülü bir düşünce temelinde gerçekleşmemiş her türlü fiil ve davranış, delilik ve beyhudelikten pek de uzak değildir.

Öğretim ve eğitimin seçkin ve yüce makamlara sahip kimselerin kimlik ve kişiliğinin oluşumunda oynadığı büyük ve temel role inanmayan pek azdır. Ancak şu hakikat de kabul edilmelidir ki talim ve terbiye ya da öğretim ve eğitim, aklın doğuşu ile başlar ve ölümü ile sonlanır. Öğretim ve eğitim her zaman ve her yerde var olabilir. Felsefî düşünceyle yakınlığı ve tanışıklığı olan kimseler için şehir duvarlarından başlayıp kitaplara, manzaralara ve günlük hayatta sârî ve cârî olan bütün hadiselere varıncaya kadar her şey öğretici şeyler zümresine dâhil olur. Düşüncenin büyükleri nazarında, araştırılmamış ve çalışılmamış bir hayat yaşamaya değmez. İnsanı "düşünen/konuşan hayvan" olarak tanımlayan kimselerin "konuşan" niteliğinin, insanın kurucu bir cüzü olduğu hususunda bir şüpheleri yoktur. Yine müsellemdir ki, "konuşmak" insanın kurucu bir cüzü sayıldığında, insan özü itibarıyla düşünebilecek, dolayısıyla düşünmekten uzaklaşmaya çalışan kimseler, kendi özlerine yabancılaşmış ve kendi kimliklerinden uzaklaşmış olacaklardır.

Bazı düşünürler yaşam hakkında düşünmeyi ve düşünmede yaşamayı kendi işlerinin temeli kılmışlardır. Bu kimseler daha öteye gitmeye meyletmeyi ve hissî idrakler ve tecrübenin verileri aşamasında durmamayı insan ruhunun zatî özelliklerinden saymışlardır.

İnsan düşüncesini tecrübî veriler ve hissî idraklerle sınırlayanlar felsefî düşünceden el çekmiş ve insan ruhunun en büyük hasletine yabancılaşmışlardır.

Bizler, hissî idrakler ve tecrübî veriler aracılığıyla araştırılamayacak pek çok şeyle karşı karşıyayız. Özgürlük, Tanrı'nın varlığı ve ruhun ebedîliği/ölümsüzlüğü gibi meseleler böylesi şeyler arasındadır. İnsan nasıl olur da insan hayatına sahip olur ama bu zikredilen meseleler hakkında düşünmez? Hissî şeylerin ötesini düşünmeyen ve tecrübenin verilerinin ötesinde aklın boşlanmasına ve durdurulmasına fetva veren kimseler, isteseler de istemeseler de, pozitivist (*tahassulî*) olarak bilinirler. Pozitivizm ise yeni bir fenomen değildir, bilakis geçmiş asır ve çağlarda da etkilerini göstermiştir.

İslam dünyasının büyük filozofu İbn Sînâ, böylesi kimseleri evham ehli kimseler olarak görür ve pek çok insanın vehm gücünün hâkimiyeti altında olduğuna inanır. Bu kimselerin görüşü hissî varlıklar âleminin ufkuyla sınırlanmıştır ve bunlar dış duyular dairesinin dışındaki şeylerin var olamayacağını sanırlar. Bilinmelidir ki hissî bir şey, hissî olmak bakımından aklî bir şeyle çatışma halinde değildir. Aklî şeyle çatışma halinde olan şey, vehmden kaynaklanan hüküm ve değerlendirmelerdir.

Bir diğer ifadeyle, hissî şey hissî olmak bakımından bir hüküm içermediğinden, aklın açık ve kesin hükmüyle çatışmaz. Ama insanın vâhime kuvvesi meydanı boş bırakmaz ve aklın hükmüyle hemen çatışmaya başlar. Şu halde vehmin hükmü aklın hükmüyle çatışır ve çoğu yanlış, bu çatışmadan doğar.

Şüphesiz ki insan dış duyuları yoluyla hissî şeyleri idrak eder, ama hissî şeyler hiçbir şekilde, var olanların hissî şeylerden ibaret olduğu ve hissî olmayanın var olmadığı şeklinde bir anlam içermez. Var olmanın, hissî olmaktan başka bir anlamı olmadığı şeklindeki bir hüküm insan vehminin hükümlerindendir ve hissî idrakler sınıfından sayılamaz.

İbn Sînâ bu meseleye büyük bir ehemmiyet atfetmiş ve bu sebeple, sadece hissî idraklere dayanan kimselerden vehm ehli olarak bahsetmiştir. İbn Sînâ'nın bu konu hakkındaki ifadeleri şöyledir:

إعلمْ أنَّه قد يغلِبُ على أوهامِ الناسِ أنَّ الموجودَ هو المحسوسُ
وأنَّ ما لا ينالُه الحسُّ بجوهرِه فَفَرْضُ وجودِه محالٌ"[1]

[İnsanların vehmlerine şu düşünce galip gelebilir: Var olan, hissedilir olandan ibarettir; hissin özü ile uzanamadığı ve ulaşamadığı şeyin var olduğunu farz etmek imkânsızdır.]

Bu ifadede görüldüğü gibi, İbn Sînâ'ya göre sadece hissî şeyleri muteber sayanlar ve hissî olmayan şeyleri inkar edenler vehm ehlidir ve gerçeklikten uzaktır. Bu büyük filozof duyumcuları (sensüalistleri) vehm ehli olarak tanım-

1 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Matba'a-i Haydarî, Tahran, c. 3, Namat-ı Çehârom, s. 2.

ladığında, böylesi kimselerin hissî idraklere sadık kalmadıklarını ve vehmin hükümleri içinde bir şeye sığındıklarını kasdetmektedir. Hissî varlıklardan başka bir varlığın bulunmadığı şeklindeki hüküm, ne duyuların ne de aklın hükümlerindendir. Bu yüzden bu hüküm kaçınılmaz olarak vehmin hükümleri arasında sayılmalıdır. Aklın hükümleri ile vehmin hükümleri arasındaki farkı kavramak için dikkat etmek ve derin düşünmek gerekir.

Böylesi derin düşünme ve dakik fikir pek fazla kimsede görülmez. Bu yüzden insanlar arasında kafa karıştırıcı pek çok şey yaygınlık kazanmıştır ve sonuçta geriye uğursuz ve tatsız etkilerini bırakmıştır. Büyük düşünürlerin ve hakikat arayıcısı filozofların sayısı her zaman az olmuştur. Yunan medeniyeti ile övünen ve o bölgeyi felsefenin beşiği sayan kimseler sadece yedi büyük filozof hakkında konuşmakta ve onları "yedi bilge" olarak isimlendirmektedir. Başka medeniyetlerde ve dünyanın diğer bölgelerinde de durum aynı minval üzeredir. Verimli ve güçlü İslam kültür tarihinde büyük düşünür ve filozoflar ortaya çıkmıştır. Ancak bu düşünürler arasında İbn Sînâ ile benzer ağırlık ve seviyeye sahip düşünürler çok azdır.

İbn Sînâ'nın bundan bin yıl önce duyumcu ve pozitivist kimseler hakkında ortaya koyduğu görüşler şimdi de geçerliliğini korumaktadır. Bu büyük düşünür şunu açıkça bilmektedir ki hissî idraklerle sınırlı kalmak, düşünce ve tefekkürün bir belasıdır ve hissî eğilimlerin ve maddî temayüllerin zindanına hapsolmuş bir kimse olgusal ve gerçek âleme ulaşamaz. O böylesi kimselerle ilgili olarak, konumlarının zayıflığını kaçınılmaz şekilde açığa vuran bir üslup ve tarzda konuşur.

İbn Sînâ'ya göre her varlık hissedilir/hissî veya vehmedilir/vehmî olmak zorunda olursa, vehm ve hissin kendisi de hissedilir veya vehmedilir şeyler zümresine dâhil olacaktır. Bir diğer ifadeyle, hissin hakikati hissedilir değildir, yine vehm de vehmedilir değildir. Şu halde vehm ve his güçlerinin kendileri dahi vehm ve his ile bilinen şeyler değilse, evleviyetle diyebiliriz ki hissi ve hissedilir şeyden, yine vehmi vehmedilir şeyden daima ayıran akıl, hissedilir şeyler zümresine dâhil olmaz.

İbn Sînâ bizzat hissedilir kavramının anlamı üzerinde düşünmek suretiyle şu sonuca ulaşır: Var olmak, hissedilir olmakla eşit değildir, zira hissedilir şeylerin pek çoğu hakkında, her birine yüklenebilen ortak bir hakikat gerçekleşir. Bu bir ve aynı anlamın, hissedilir tikellerinden her birine yüklenişi lafzî iştirâk/eşseslilik şeklinde gerçekleşmez ["Saç" kelimesinin saçmak fiilinin emir kipi olan "saç" ve insan saçı şeklinde farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılması gibi. *Mütercim*]. Örneğin insan kelimesi hem Hasan hem de Hüseyin şahsı hakkında aynı anlamda kullanılır. Şüphesiz farklı bireylere bir ve ortak anlamda olacak şekilde yüklenen şeyin hissedilir bir şey olması mümkün

değildir, çünkü hissedilir olan şey belli bir zamanda ve belli bir mekânda gerçekleşebilir ve var olabilir. Belli bir zamanda ve mekânda var olan ise, başka bir zaman ve mekânda var olan başka bir şeye yüklenemez. Şu halde farklı ve birden fazla bireye aynı anlamda olacak şekilde yüklenen şey, hissedilir bir hakikat değildir. Böylece hissedilir kavramı üzerinde düşünmek suretiyle kendisi hissedilir şeylerden olmayan bir hakikate [yani tümellere] ulaşmış olduk.[2]

İbn Sînâ'nın ispat etmeye uğraştığı tabîî küllînin [tümel kavramların] varlığı, kişilerin felsefî düşünce tarzında belirleyici bir role sahip temel meselelerdendir. Bu mesele antik çağlarda ortaya atılmış ve daima iki karşıt grup arasında çatışma ve anlaşmazlığa konu olmuştur.

Biz burada bu meseleyi incelemiyoruz. Ancak şu kadarını hatırlatalım ki eğer Platon ve İbn Sînâ gibi kimselerden her biri bir şekilde, küllîlerin gerçekliğinden bahsetmişlerse, düşünce tarihi boyunca daha başka pek çok düşünür küllîlerin [dış, *mütercim*] dünyadaki varlığını şiddetle inkâr etmişlerdir. Her ne kadar küllîlerin inkârı bazı düşünürlerin kabul ve onayını kolaylıkla almış olsa da, bu tavrın sonuçlarını kabul etmek hiçbir şekilde kolay değildir.

Küllîlerin varlığını inkar eden kimse, insanın cevheri, zatı veya tabiatı hakkında nasıl konuşacaktır? Bu insanların nazarında insanın zatı ve tabiatı diye bir şey yoktur, bilakis her insan bireyi onu oluşturan kültürel örneklerden ve coğrafî etkilerden ibarettir. Tabîî ki bazı kimseler küllîleri inkâr etmek ve insan tabiat ve zatını nefyetmek için bir başka gerekçe daha ortaya atmıştır. Bu kimseler derler ki eğer insan, sabit bir tabiat, zat veya doğaya sahip olsaydı, çaresiz, tekamül etmeyen ve tarihsel olmayan bir konumu savunmamız gerekirdi. Böyle bir konumu ve duruşu savunmak ise, âlemin ortaya çıkışından şimdiye kadar insanda hiçbir esaslı değişim ve temelli dönüşüm yaşanmadığını kabul etmeyi gerektirir. Şu nokta dikkat çekicidir ki bu insanlar tarihin daimî değişimine ve sürekli dönüşümüne inanmalarına rağmen, insanın küllî zat ve tabiatını görmezden gelememişlerdir ve işte tam bu noktada insanın varlığı bir muamma olarak ortaya çıkmakta ve düşünürlerin bu konudaki sözleri uyum ve tutarlılık niteliğini kaybetmektedir.

Hem tarihin sürekli değişimine inanan hem de küllîleri inkâr eden kimseleri de tanıyoruz. Bu kimseler aynı zamanda pek çok bağlamda sabit insanî tabiattan bahsederler. Bunlar, insanın zatını ve cevherini tanımlarken milattan asırlar önce "düşünen hayvan veya siyasî (sosyal) hayvan" tabirini kullanan Aristo'dan ibaret değildir; bilakis, yeniçağlarda ve modern dönemde de Freud ve Marx gibi düşünürler insanı tanımlarken sabit insanî zat ve tabiata delalet eden ifadeler kullanırlar. İnsan, Marx'ın nazarında öngörü ve yaratıcılık ile

2 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. 3, Namat-ı Çehârom, s. 3.

üretimde bulunan bir hayvandan ibarettir. Freud de insandan, yıkıcılık eğilimi ve cinsel libido gibi ifadelerle bahsetmiştir. Bu ifadeler, Freud ve Marx'a göre insanın kendisine göre tanındığı bir tür sâbit tabiata delalet eder.

Burada dikkate alınması gereken bir diğer husus şudur: Bâtılı düşünürler "evrensel insan hakları" meselesine dayanmakta ve onu tekit etmektedirler. "Evrensel insan hakları" ise, tıpkı bu kişilerin inancı gibi insanî zat ve tabiata bağlı olan temellere dayanmaktadır. "Evrensel insan hakları" taraftarları dünyanın her yanındaki millet ve halkları eleştirmekte ve onların gelenek ve göreneklerinin insan hakları evrensel beyannamesi ile uyuşmadığını söylemektedir. Tabiî bu milletler kendi geleneklerini savunurken, kendi gelenek ve göreneklerinin bu beyanname ile uyumunun zorunlu ve insanî bir durum olmadığını, çünkü her kültürün kendi etkileri ve özellikleri olduğunu ve kültürler arasında farklılığın bilinen bir şey olduğunu söylerler. "Evrensel insan hakları beyannamesi" taraftarları bu cevaptan memnun olmazlar ve nihayetinde insan toplumu için kültürel farklılık hakkının bir tür küçümseme ve aşağılama olduğunu iddia ederler, zira kültürel farkı itiraf edip tanımak ve bu farktan kaynaklanan hakları kabul etmek, farklı kültürel grupların tek bir insan türüne bağlı olmamasını ve her grubun kendi özel türüne işaret etmesini gerektirir.

Biz burada bu konuya hukuk nazarından bakmıyoruz. Bu meselenin siyasî yön ve boyutlarını da siyasetçilere bırakıyoruz. Burada hatırlatmamız gereken şudur: "İnsan hakları evrensel beyannamesi" taraftarlarının bu konudaki iddialarını mantıklı şekilde ortaya koyabilmek için zat ve tabiatın varlığını ya da sabît insanî tabiat dedikleri şeyi kabul etmekten başka çareleri yoktur ve bu da, pek çok Bâtılı düşünürün ilkeleriyle uyuşmayan bir şeydir, çünkü Bâtılı düşünürlerin çoğu küllîlerin varlığını reddeder. Batıda nominalistler kategorisine dahil olmayan pek az düşünür vardır.

Bu söylediklerimizden rahatlıkla şu sonuca varabiliriz: Bâtılı düşünürlerden pek çoğu insanî meseleler ve insan hakları evrensel beyannamesi hakkında söyledikleri sözlerde çelişkiye düşmüşlerdir. Elbette bu çelişki pek çok İslam kelamcısı arasında da mevcuttur.

Kelam kitaplarıyla tanışıklığı olanlar iyi bilirler ki pek çok mütekellim küllîlerin varlığını reddetmiştir ve yine varlık kavramıyla ilgili olarak, varlığın lafzî iştirak (sesteşlik) olduğunu vurgulamıştır. Küllîlerin varlığını reddetmek ve varlığın sesteşliğine kâil olmak, birçok aklî konuyla uyuşmayan sonuçlar doğurur.

İbn Sînâ, Eş'arî ve Mu'tezile ile sınırlı olmamak üzere mütekellimlerin inanç ve düşüncelerine de tam mânâsıyla vâkıftı ve pek çok konuda onların düşüncelerini eleştirdi. O tabiî küllîyi ispatlamak için delil getirmeye koyulduğunda, küllîlerin varlığını inkârın bir tür çoğulculuk ve bölünmeye vardığını iyi

biliyordu. Bu büyük filozof tabiî küllîleri ispat etmekle pek çok felsefî problemin çözümüne yardımcı olduğu gibi bazı toplumsal ve ahlakî problemi de aydınlığa kavuşturuyordu.

İbn Sînâ'nın tabiî küllî konusunda söyledikleri temelinde şunu kabul etmeliyiz ki başlangıçtan günümüze gelinceye kadar bütün tarihî dönüşümlerde insan yine insandır, ulusal ve etnik özellikler yahut renk ve dildeki farklılıklar onun insanî tabiatını değiştiremez. İnsan bu İslam filozofunun nazarında mantıklı bir varlıktır, mantık da hâlidî aklın ölçülerini yansıtır. Doğrudur, her insan bireyi belli bir zamanda yaşar, ancak şu hakikat de inkar edilemez ki insanın bütün varlığı eşzamanlı değildir [yani insan tek bir an içinde var olup yok olmaz, varlığı yaşadığı zaman boyunca süreçli olarak gerçekleşir. *Mütercim*]. Buna göre, insan, insanî kültürle süslendiği zaman kültürel bir varlık olarak tanınır. İnsanî kültür, mantık ve hâlidî akıldan ibarettir. Bu kültür, belirli bir zaman ve mekânla, özel bir ulus veya ırkla bağlantılı değildir. Bu kültür; millî, bölgesel ve coğrafî kültürlerle karıştırılmamalıdır. Bu kültür, diğer bütün kültürlere nispetle önceliğe sahiptir ve zamanın geçmesi ile yok olmaz. İbn Sînâ bir filozof olarak bu kültürden bahseder ve elinden geldiğince onun taraftarlığını yapar. Bir başka ifadeyle, insanî kültür genel ve kapsayıcı bir şeydir, ama kültürel insan zaman ve mekânla sınırlı olabilir. İbn Sînâ "uçan adam" (boşlukta asılı adam) metaforu ile şunu göstermek istemiştir: İnsan kendi zatına nispetle, kendi kendine hâzır [yani bilinir] olmasıyla özdeştir ve kendi kendine hâzır olmak da huzurî farkındalıktan/idrakten başkası değildir.

Bazı düşünürler bu nazariyeye karşı çıkarlar ve insanın varlığının derinliklerine ve vicdanının en son köşelerine kadar, miras aldığı tarih ve içinde dünyaya geldiği toplum ile dolu olduğuna inanırlar. Bu kişilere göre, insan kendi kendisiyle ilişkili olmadan önce geleneklerle ilişkilidir. Bazı çağdaş varoluşçu filozoflar da kişiler arası ilişkilerin insanın onun vasıtasıyla kendini tanıyabileceği yegâne yol olduğunu düşünür. Bu düşünürlere göre, "ben", "sen" ile karşılaştığı zaman kelimenin tam mânâsıyla "ben" olur.

Bu meseleyi araştırmak ve kişilerarası ilişkinin nasıl olup da insanın kendine ilişkin farkındalığından önce gerçekleştiği meselesi bu önsözün kapsamı dışındadır. Ancak şu noktaya işaret etmeliyiz ki İbn Sînâ'nın sözü tarihin perdesinin arkasından çıkmış ve bugün de uygun muhatabını tekrar bulmaktadır. Bu büyük filozof bin yıl önceden beri kendisini tanıyan muhataplarıyla sohbet ediyor. Bu konuşma ve sohbetlerde her biri ayrı bir serüvenle bağlantılı pek çok konu ortaya konulmuştur.

Felsefî konuşma, varlık sorusuna cevap makamında eskimişlik rengini kabul etmez, çünkü varlık eski değildir ve onun ezelî oluşu, anlık oluşu ile özdeştir. Eğer felsefî konuşma, karşıt akımlar karşısında eskimişlik rengini kabul

etseydi ve hayat sahnesinden çekilseydi, Gazâlî'nin filozoflara yönelik şiddetli saldırıları ve onların eserlerine yönelik eleştirileri sonrasında felsefenin defterinin dürülmüş olması ve artık kimsenin bu tür meseleler hakkında konuşmaması gerekirdi. Ancak tarihin gösterdiği bu değildir, zira Gazâlî'nin ve diğer mütekellimlerin filozoflara karşı tavır alışı felsefenin zayıflayıp yok olmasıyla sonlanmamış, bilakis bu tavır alışlar felsefenin gözle görülür şekilde gelişip serpilmesine yardımcı olmuştur.

Bir fikri ve düşünceyi eleştirmek, araştırmak ve sorgulamak filozofun korkacağı bir şey değildir, çünkü şüphenin olmadığı yerde kesin bilgi de olmaz. Kendisinden önce şüphe ve tereddüdün olmadığı kesin bilgi, bilgi değildir. Nefyetmek, şüphe etmek ve ispat etmek düşünmenin zatî özelliklerindendir. Soru sorulmadan cevap olmaz, soru ve cevap olmadan da felsefe gerçekleşmez. Elbette bu soru ve cevap ancak varlık ekseni üzerinde döndüğü zaman felsefîlik özelliğini kazanır. Nasıl ki varlığın kendisi sonsuz ise, varlığa ilişkin soru ve cevapların da bir sınırı yoktur ve bir durak tanımaz.

Tarihin akıllı olmadığı, yine tarihin bütün olaylarının akıl ile açıklanamayacağı doğrudur. Ancak akıl, tarihîdir ve tarihin akışı sırasında özsel ve içsel gerektirmesine dayalı yüzünü gösterir. Filozoflar bilkuvve akıl ve bilfiil akıldan söz ettiklerinde, kaçınılmaz şekilde aklın tarih içindeki faaliyetini de itiraf ederler.

Büyük İşrâkî bilge (hakîm) Şeyh Şihâbeddîn Sühreverdî kızıl akıldan (*akl-ı sorh*) bahsetmiş ve *Kızıl Akıl* (*Akl-ı Sorh*) isminde bir risale kaleme almıştır. Onun *kızıl akıl* ile kastettiği, tarihte faaliyet gösteren ve âlemdeki olayları gözetim altında tutan akıldır. Sühreverdî'ye göre kızıl rengi, siyah ve beyaz renklerinin karışımından ortaya çıkar. Akıl, kendi zatının hakikatinde beyaz ve ışıklı olan bir varlıktır, ancak bu beyaz ve ışıklı akıl, tarihin karanlık vadisine ve siyah kuyusuna konup yerleştiğinde, kızıllaşır.[3] Sühreverdî'nin hazin hayatı ve kızıl şehadeti [hem şahitliği hem de şehitliği anlamında, çünkü Sühreverdî'yi Selâhaddîn Eyyûbî idam ettirmiştir. *Mütercim*] kızıl aklın tarihteki varlığına doğru bir tanık ve açık bir şahittir. Sühreverdî için hicrî altıncı asırda vâki olan şey, diğer filozoflar için de her zaman mümkündür. Sühreverdî, bir tarafta felsefî düşünce ile diğer tarafta felsefe karşıtı düşünceler arasındaki çarpışmanın açık örneklerinden biridir.

Bu iki düşünce akımının çarpışma ve sürtüşmesi sadece İslam dünyası ile sınırlı değildir; bilakis bu çarpışma ve mücadele Hıristiyan âlemde ve diğer büyük dinler sahasında da ortaya çıkmıştır. Hıristiyanlık âlemi ortaçağlarda kendi içinde iki grup düşünür yetiştirmiştir. Birinci grubun inancına göre Tanrı

3 Daha fazla bilgi için bkz. Sühreverdî, *Risâle-i 'Akl-i Sorh.*

bizimle konuştuğu için bizim artık düşünmemize gerek yoktur. Buna karşılık ikinci gruba göre, ilahî kanun insanı aklî felsefî yöntemle Tanrı'yı bilmekle yükümlü kılmıştır, zira beşerin ilk görevi Allah vergisi aklı kullanmaktır.[4]

Bazı Hıristiyan düşünürler çok açık bir şekilde, nerede akıl varsa orada imana yer yoktur, demiş ve diğer bazıları da insanın aynı şeyi aynı anda hem bilmesi hem de o şeye inanmasının imkânsız olduğuna kanaat getirmişlerdir. Elbette John Scotus gibi büyük bir düşünür akla dayanmış ve şöyle demiştir: "Aklın yükümlülüğü vahyi ve ilhamı anlamak ve açıklamaktır." Ona göre otorite, bilginin kaynağıdır; ancak insan aklı her çeşit delil ve otoritenin kendisiyle ölçülmesi gereken bir ölçüttür. John Scotus, akla aykırı bir iman tasavvur edememiştir.

Bilinmelidir ki İslam dünyasında, Hıristiyanlık dünyasının aksine akla ve düşünmeye açık bir şekilde karşı çıkan düşünür sayısı daha azdır, zira aklın faziletine dair varit olan âyetler ve rivayetler, kişinin onları görmezden gelemeyeceği kadar çoktur. Kur'ân-ı Kerîm'de akla ve düşünmeye büyük önem veren ve insanları onun peşinden gitmeye terğib ve teşvik eden pek çok âyet vardır. Hadislerde ve rivayetlerde de aynı içerik gelmiştir ve akla tâbi olmak tavsiye ve tekit edilmiştir. Pek çok İslam kelamcısı da bu âyetler ve rivayetler temelinde aklı yüceltmiş ve övmüş, onun verdiği hükümleri kabule hazır olduklarını ilan etmişlerdir. Ancak anlaşmazlık konusu olan şey şudur: Acaba akıl, nakil sayesinde mi delil olma ve muteber kabul edilme özelliğini kazanır, yoksa özsel bir bağımsızlığa sahip midir ve delil olmasında kendisi dışındaki şeylere ihtiyacı yok mudur?

Şu nokta zikredilebilir ki fıkıh usûlü âlimleri aklı özü itibarıyla delil olarak kabul etmiş ve aklın kendisi dışından bir kaynağa dayanarak delil olduğunu ispatlamanın imkânsız olduğuna inanmışlardır. Bu düşünürler daha ziyade dinin furûu ile meşgul olmalarına ve vakitlerini fıkıh ilminin meselelerine ayırmalarına rağmen aklın hücciyeti meselesinde sağlam bir duruş sergilemişler ve idrak âleminde aklın bağımsızlığını kabul etmişlerdir. Bu büyükler şunu iyi bilmektedirler ki eğer akıl bağımsızlığa ve zatî hücciyete sahip olmasaydı, dinin esaslarını kabul etmek, problemlerle karşı karşıya kalırdı ve dinin temellerini kabul etmek problemli olduğunda, dinin furûunun da bir konumu olmazdı.[5]

Üzüntü verici olan şudur ki bu mesele fıkıh usûlü kitaplarında ele alınıp incelendiği şekilde kelam ilmi kitaplarında incelenip tahlil edilmiş değildir. Mütekellimlerin akla dayandığı ve kendi görüşlerini ispat etmek için aklî istidlâle başvurdukları doğrudur. Ancak onların bir kısmı, aklı sadece bir araç olarak

---

4 Anne Fremantle, *Felâsife-i Kurûn-i Vustâ*, Farsçaya çvr. Ahmed Kerîmî, Çâp-i Emîrkebîr, ss. 9-90.

5 Daha fazla bilgi için bkz. Âhûnd Horasânî, *Resâil-i Şeyh Ensârî ve Kifâyetü'l-Usûl.*

görmekte ve önceden belirlenmiş amaç ve hedeflerine ulaşmak için ondan faydalanma yolunu aramaktadır. Bir diğer ifadeyle, akıl onların nazarında yüksek bir yere ulaşmak için kullanılacak bir merdiven konumundadır. Şurası çok açıktır ki insan akla bu zaviyeden bakarsa, o yüksek yere ulaştıktan sonra kendisini akla muhtaç hissetmeyecektir.

İbn Cevzî *Telbîsü İblîs* adlı kitabında bir bölüm açmış ve orada filozofları eleştirmiştir. O, şöyle söyler: "İblîs filozoflara, kendi görüş ve akıllarına dayanmaları ve kendi düşüncelerine göre konuşmaları bakımından musallat olur ve sapıklığa sürükler."[6]

Burada sorulacak soru şudur: Acaba akla güvenilebilir mi, yoksa esasen akıl hiçbir şekilde güvenilmez midir? Akla dayanmak caiz ve gerekli olması halinde, ona ne ölçüde dayanılabilir ve esasen akla dayanmanın ölçüsü nedir?

İbn Cevzî'nin kitabında bu sorulara cevap verilmez. O, *Telbîsü İblîs* kitabının başında aklı övmüş ve elinden geldiğince bu ışıklı cevheri yüceltme ve övme babında söz söylemiş, ancak o aynı kitapta filozoflara saldırmış ve onların akla dayanmasını şeytanî bir iş olarak vasfetmiştir.

Akıl ve istidlâl karşısında böylesi ikili bir tavır alış İbn Cevzî'ye ve fikirdaşlarına has değildir. Müslüman mütekellimlerin pek çoğunun eserlerinde bu ikili yaklaşım gözlenebilmektedir. Elbette bazı düşünürler akla ilişkin bu ikili yaklaşımı savunulabilir görmüş ve onun için delil getirmişlerdir. Bu kimselere göre akla bazı konularda dayanmak gerekli ve zorunludur, ama akla hiç dayanılamayacak konular da vardır. Örnek olarak Allah'ın zatı ve sıfatları meselesi gösterilebilir. Bu kimselere göre Hak Tebâreke ve Teâlâ'nın sıfatlarıyla ilgili meseleler akıl yönünden araştırılabilir, ama Bârî Teâlâ'nın/Yüce Yaratıcı'nın zatı ile ilgili olarak ise akıl atının ayağı topaldır ve hiçbir şekilde konuşamaz. Bu yüzdendir ki Eş'arîler, Mu'tezile'nin aksine, ilahî sıfatlar ile Zat-ı İlahî arasındaki ilişki hakkında az konuşmuş ve bu meselede aklî yorumdan uzak durmuşlardır.

Eş'arî düşünürler Hakk Teâlâ'nın pek çok sıfatının bir ve mukaddes zatı ile olan ilişkisi konusunda hadis ehlinin yolunu izlemişler ve Mâlik bin Enes'in meşhur tavrına yakın durmuşlardır. Mâlik bin Enes, "Allah'ın arşa istivâsı/kurulması"nın nasıl olduğu sorusuna cevaben şöyle demiştir: "İstivâ, malûmdur, ama nasıl olduğu meçhuldür. İstivâya inanmak vaciptir, onunla ilgili soru sormak bidat ve haramdır."[7]

Eş'arî mütekellimler akla dair ikili bir tavır almanın akla aykırı olduğunun farkına varmamışlardır. Yine onlar, sıfatların zat ile olan ilişkisini dikkate

6 İbn Cevzî, *Telbîsü İblîs*, Beyrut, s. 45.

7 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 65 ve 76.

almadan sıfatlar hakkında araştırma yapmanın anlamsız ve sonuçsuz olduğunu görmezden gelmişlerdir. Bu düşünürler aklı övme bağlamında söylediklerinin tersine akılla ilgili olarak samimi olmamışlar ve aklı bir vesile olarak, hem de kendi faydalarına olacak şekilde, kullanmaya çalışmışlardır. Akla karşı samimi olmanın anlamı, insanın aklın kesin hükümlerine tâbi olmak hususunda tereddüt etmemesidir.

Aklı bir araç olarak kullananların nazarında, burhan ve cedel arasında itibara almaya ve dikkate değer bir fark yoktur, zira pek çok mütekellim burhan ile cedel ve hitabet sanatında elde edilebilecek şeyi kastederler.

Bazı mütekellimler vâkıayı idrak ve hakikati kavrama derdinde değildir, zira onlar hakikati kavradıklarını düşünürler. Onlar bütün gayretlerini kendi kavrayışlarını başkalarına aktarmaya ve kendi nazariyelerinin düşmanlarını da anlaşmazlık ve karşıtlık sahnesinden atmaya harcarlar. Düşmanı anlaşmazlık ve tartışma sahnesinden sürüp çıkarmak için cedel yöntemine sarılmak çok uygun ve faydalıdır. Bir insan kendi görüş ve nazariyelerini başkalarına aktarmak için hitabî kıyastan faydalanabilir. Buna göre bu grup mütekellimler için, hitabet ve cedelin etki ve etkinliği aklî burhandan hiçbir şekilde daha az değildir. Pek çok mütekellim bu noktaya önem vermiş ve fikrî enerjilerini cedele harcamıştır.

Eş'arî düşünürler cedel sanatına öylesine yoğunlamışlardır ki ispat maksadıyla cedelden başka hiçbir şey düşünmemişlerdir. Onların gözünde, bir şeyin öyle olduğunu ispat etme maksadı o şeyin gerçekte öyle olmasından (isbât, sübûttan) önemlidir. Böyle bir düşünce tarzı ve biçiminin, akıl sahibi kimseler nezdinde çok hayret verici sonuçları olmuştur. Bu sonuçlardan birisi, Eş'arîler nazarında "delilin butlanının, medlulün butlanının delili" olmasıdır. Bu sözün anlamı bir iddianın delilinin yanlış olması halinde, o iddianın kendisinin de yanlış olmasıdır. Bu kimseler nazarında eğer birisi çıkar da Yaratıcı'nın varlığını ispatlayan delillerin yanlış olduğunu bildirirse, Yaratıcı'nın varlığı iddiasının kendisi de yanlışlanmış olur.

Mantık ölçüleriyle tanışıklığı olan kimseler iyi bilirler ki Eş'arîlerin bu konuda söylediklerinin hiçbir mantıksal tarafı yoktur, zira mantık ölçülerine göre delilin yanlışlığı, medlulün yanlışlığının delili sayılamaz. Eş'arîlerin bu mantıkdışı inancı, bütün çabalarını cedel sanatına harcamalarından kaynaklanır. Zira cedelciler nezdinde bir şeyin öyle olduğunu ispatlamak (isbât), o şeyin gerçekte öyle olduğundan (sübûtundan) önemlidir. İspatın konumunun asıl ve esas olarak görüldüğü bir yerde ise bir görüşün delilinin yanlışlığı, o görüşün yanlışlığının delili olarak görülebilir.

Eş'arî mütekellimler bu aşamadan daha da ileri gitmiş, kendi görüş ve delillerini güçlendirmek ve pekiştirmek için bir dizi öncül vaz etmişlerdir:

Eş'arîlerin kendi delillerini güçlendirmek için seçtikleri deliller şunlardan ibarettir: 1) Cevher-i ferd, yani atomculuk. 2) Halâ, yani boşluk. 3) Araz, bir başka arazla kâim olmaz. 4) Araz, iki anda tek bir halde kalmaz. Bu öncüller, Eş'arîlerin delil ve burhanlarının temelinde yer almaktadır, ancak onlara göre bir görüşün dayandığı delilin yanlışlığı, o görüşün yanlışlığının delili olduğundan, bu öncüllere inanmak da gerekli şeyler arasında yer aldı. Diğer bir ifadeyle, Eş'arîlere göre dinî inançlara sahip olmak gerekli ve zorunlu olduğu gibi, bu aklî öncüllere inanmak da dinî inançlara bağlı olarak gerekli ve zorunlu hale geldi.[8]

Elbette bu düşünce Eş'arîler arasında varlığını devam ettiremedi ve Ebû Hâmid Gazâlî gibi kimselerin ortaya çıkmasıyla gözden düştü. Gazâlî muhtemelen böylesi aşırı ve mantıksız düşünceler yaygınlık kazandığı içindir ki *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd* (İtikatta Orta Yol) adlı kitabı kaleme almıştır. Gazâlî'nin kitabının adından da anlaşıldığı üzere, o akaid konularında da itidal ve orta yolu tavsiye etmekte ve her türlü ifrat ve tefritten uzak durmaya çalışmaktadır. Batı felsefe tarihinde "Ockham'ın usturası" olarak meşhur olan şey, bir bakıma, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*'la bağlantısız değildir.

Şimdiye kadar söylenenlerden, cedelci düşüncelerin ve cedel yolunun mütekellimler arasında ne kadar yaygınlık kazandığı kolaylıkla anlaşılmaktadır. İslam filozoflarının aklî burhandan faydalandığı ve cedel yöntemini kullanmamak için çaba sarfettikleri hususunda şüpheye hiç yer yoktur. Bununla birlikte onlar bazı mütekellimlerin cedelî düşüncelerinin etkisinden uzak kalamamışlardır. Müslüman bir filozof, müslüman olması gereği inanç esasları hakkında düşünmelidir. Meseleleri doğru anlamak ve derinliğine kavramak ise düşünme olmadan gerçekleşmez. Elbette düşünce ve kavrayışın çeşitli dereceleri vardır ve insan bireyleri de düşünce ve kavrayış bakımından aynı seviyede değildir. Düşünce basit ve sade bir aşamadan başlar, çok karmaşık ve çetrefilli aşamalara yükselir.

Ebû Hâmid Gazâlî, Nûr âyetinin tefsirinde çeşitli idrak aşamaları ayrımına gitmiş ve bu âyet-i şerifenin anahtar kelimelerinden her birinin idrak aşamalarından birine işaret ettiğini düşünmüştür. Bu kelimeler sırayla şöyledir: *mişkât*/oyuk, *misbâh*/lamba, *zücâce*/cam kap, *zeytûne*/yakıt. Sadece anlayışın (*fehm*) yardımı ile idrak edilebilen, ama tasavvur yoluyla kavranılması mümkün olmayan şeyler vardır. Ezelîlik, ebedîlik ve metafizikle bağlantılı daha başka meseleler bu grup şeyler içinde yer alır. Elbette hem anlayışın yardımı hem de tasavvur yoluyla idrak edilebilen başka şeyler de vardır.

Biz şimdi burada idrak mertebeleri ve farklı idrak yollarından bahsetmiyoruz, ama bir filozofun meseleleri kavrayışının varlıkla alakalı meseleleri sorması

8 Mustafâ 'Abdurrâzık, *Temhîdün Li-Târîhi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire, s. 294.

ile başladığına işaret etmek istiyoruz. Varlık hakkındaki soru da insan için sorulan en önemli ve en temel sorudur. Bu soruya cevap verilirken, mantıktaki tam ve eksik tanım kullanılamaz. Aynı sebeple cins, ayrım, kurucu ve ayırıcı da kullanılamaz. Bütün bunlarla birlikte bir olgudan şüphe edilemez: İnsan bir şey hakkında soru sorduğunda, bunun anlamı kişinin o şeyle ilgili olarak genel mânâda da olsa bir farkındalığa ve bilgiye sahip olduğudur. Zira mutlak bilgisizlikte soru sormak mümkün olmaz. Şimdi eğer sorudan önceki bilgiler hakkında konuşabiliyor isek, bu takdirde kaçınılmaz olarak huzurî bilgi veya basit bilgiyi kabul etmemiz gerekecektir.

Mollâ Sadra bilgiyi basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayırmış ve bu ayrıma çok önemli bir meseleyi dayandırmıştır. Ona göre insan bireyi kendi fıtrat ve yaratılışının aslı itibarıyla basit bilgi yoluyla Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaşır, zira İslam filozoflarının ortaya koyduğuna uygun olarak, bizzat bir şeyden idrak olunan, o şeyin varoluş şeklinden başkası değildir. Diğer taraftan her şeyin varlığı, hüviyetinden başkası değildir. Hüviyet ise Tanrı'nın varlığıyla olan ilişkiyle özdeştir. Eğer eşyanın varlıksal hüviyetlerinin Tanrı'nın tecellîlerinin mertebelerinden ibaret olduğunu dikkate alacak olursak, varlıklardan her birinin idrak edilişinin o şeyin Tanrı ile ilişkiyle özdeş olan bir nazarla görülmesinden ibaret olduğu açıkça görülecektir. Bu durumda Tanrı'nın basit şekilde idrak edilişi, bütün idraklerde bilinir olacaktır.

Bu söylediklerimizden şu ortaya çıkmaktadır ki basit idrak olarak isimlendirilen idrakte hiçbir hata ve yanlış olmaz. Yanlış ve doğrunun ortaya çıktığı ve küfür ve iman değerlendirmesine konu olan bilgi, bileşik bilgidir ve onda bilmeyi bilmek ve idrakin idrakinde olmak gizlidir. Bileşik bilgi, bütün insanların sahip olduğu bir bilgi değildir, bilakis bazı insanlar onu kazanmak yoluyla elde eder ve bazı insanlar da ondan mahrum kalır. Onu elde edenler de aynı seviyede değildir ve aynı bilgi seviyesinde bulunmazlar.[9]

Mollâ Sadra'nın bileşik bilgi dediği şeyin, "konuşan/düşünen" kelimesiyle de alakası vardır. Bu büyük filozofun nazarında insan bileşik bilgiyi elde ettiği zaman, idrakinin konusundan uzaklaşabilir ve onu dışarıdan araştırma ve düşünme konusu yapabilir. İnsanın idrak konusundan uzaklaştığı yerde, zihin ile nesne arasındaki farkı açık bir şekilde idrak eder ve zihin olmazsa, bilim ve felsefenin de olmayacağının farkına varır. Metafizik nokta-i nazardan, insanı diğer varlıklardan ayıran, idrak nesnesinden uzaklaşabilmesidir. Bu eleştirel uzaklaşma, insan davranışını hayvanların davranışından farklı kılar ve içgüdüsel davranışlarına hâkim olmasını sağlar. İdrak konusundan uzaklaşma gücü, aklın bağımsızlığı anlamını da içerir. İdrak konusundan uzaklaşabilen kimse, aklının bağımsızlığını da idrak eder.

---

9 Mollâ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, Tahran, c. 1, s. 116-118.

Mollâ 'Abdurrezzâk Lâhîcî aklın bağımsızlığını ispatlamak için çok önemli bir noktaya işaret etmiştir. O şöyle söyler: Eğer insanın aklî bağımsızlığı olmasaydı, asla şaşırma (*taaccüb*) halini yaşamazdı.[10] Muhammed 'Alî Hazîn Lâhîcî (1103-1180) değerli kitabı *Fethü's-Sebîl*'de (Yolun Açılması) aynı meseleyi ele alır ve der ki: Eğer insan aklı apaçık yolunda yürürken bağımsızlığa sahip olmasaydı, bütün bu şaşırma yersiz olurdu.[11] Bu iki büyük düşünür bu konuyu açıklamamışlardır; ama onların sözleri üzerinde düşünülse, demek istedikleri açıklığa kavuşacaktır.

Şaşırma hali, insanın bazı şeyleri idrak ederken kendine dönüp onu kendi aklında aradığını gösterir. Elbette bazı eski çağ filozofları da felsefenin ortaya çıkış kaynağını bir tür hayret olarak görür. Ancak onların hayret dediği şeyin bu iki Müslüman düşünürün şaşırma (*taaccub*) dediği şeyle aynı olduğu malum değildir. Her halükârda bir filozofun felsefe yapması, aklın bağımsızlığından başka bir şey değildir. Filozofun akıl ve burhanın bağımsızlığına dayandığı yerde, her türlü cedel ve hitabet uzaklaşır ve cedelciler ve hitabetçilerle aynı yönde ve yolda olmaz.

Burhancılar ve cedelciler arasındaki anlaşmazlık ve karşıtlık, birkaç asır süren büyük bir fikrî serüven vücuda getirmiştir. İslam kültüründe, filozoflar ile mütekellimler arasındaki anlaşmazlık, düşünce ehli için düşünmeye sevk eden güzel bir sahne resmetmiştir. Elbette bu çarpışmalarda basiret ehli için ibret kaynağı olacak acı ve tatsız olaylar da yaşanmıştır.

Bu satırların yazarı, bu düşünce ve kültür akımları için söz konusu olduğunu düşündüğü önem temelinde, İslam filozofları ile karşıtları arasında yaşanan karşılaşma ve çarpışma şeklinin neticelerini ele almaktadır. Bu işi gerçekleştirebilmek için filozofların eserlerini araştırmak ve çalışmak zımnında, felsefe karşıtlarının kitapları da incelendi ve bu inceleme ve araştırmanın sonuçları, *İslam Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni* başlığı altında kaleme alındı. Bu araştırmalar dizisinin ilk bölümü bir cilt halinde 1376 (1998) yılının başlarında yayımlandı. Bu dizinin ikinci bölümü bir başka ciltte basım ve yayıma hazır hale geldi. Bu iki ciltte hazırlanan şeylerin, onları okumak için vakit harcayan kimselere faydalı olacağını ümit ediyorum. Bu arada eğer hata ve yanılgı ortaya çıkmışsa, okuyucularımın eleştiri ve uyarıdan geri durmamalarını istirham ederim.

Ğulâmhüseyin İbrâhîmî Dînânî

Tahran, 22 Behmen Mâh, 1376 (11 Şubat, 1998)

10 Mollâ 'Abdurrezzâk Lâhîcî, *Govher-i Murâd*, çâp-ı sengî (taş baskı), s. 13.

11 Hazîn Lâhîcî, *Fethü's-Sebîl*, 1375, s. 35.



1

GENEL BİR BAKIŞLA HÂCE NASÎRUDDÎN TÛSÎ VE ŞEYH MÜFÎD

Beşerî ilimler arasında tarihin özel bir yeri ve önemi vardır. Bu bilgi alanında insan geçmişte yaşanmış önemli ve büyük olaylarla tanışır. Tarihî olaylara yönelik dikkatli bakış ne kadar açık ise, bu olaylardan habersiz olmak da aynı oranda kapalılığa, karanlığa ve sonunda insanın yolunu kaybetmesine sebep olur.

Hâce Nasîrüddîn Tûsî, İslam ilim ve kültür tarihinde gereken önem verilmemiş çok seçkin ve büyük şahsiyetlerden biridir. Pek çok araştırmacı bu büyük düşünürün İslamî ilimlerin gelişmesindeki esaslı rolünden habersiz kalmış ya da öyle görünmüştür.

Hâce Nasîrüddîn Tûsî kendi zamanının çeşitli ilimlerinde maharete sahiptir ve bu ilimlerin pek çok meselesinde eserler kaleme almıştır. O felsefe, mantık ve kelama dair derinlikli ve kuşatıcı bilgisine ilave olarak matematik, astroloji ve astronomide de uzmanlık sahibiydi. Zamanının en meşhur rasathanesi olan Merağa rasathanesini yapmak, Hâce Nasîruddîn Tûsî'nin bu tür ilimler alanındaki çalışmalarından biridir.

Hâce Tûsî ahlak ve tasavvuf vadisinde de yürümüştü. Sosyoloji ve siyaset biliminden gayet haberdardı. Şanslıyız ki bu büyük düşünürün ilmî ve felsefî

eserleri, üzerinden uzun zaman geçmesine rağmen ortadan kaybolmamıştır. Onların pek çoğu araştırmacıların elinde mevcuttur. Bütün bunlara rağmen ne yazık ki bu yüce makamlı düşünüre layık olduğu hakkı verilmemiş ve İslam dünyasındaki araştırmacıların çoğunluğu onun eserlerini dikkatle ele almayı ihmal etmişlerdir. Bu habersizlik yahut görmezden gelme Ehl-i Sünnet bilginlerine has değildir, bilakis Şiî âlimler arasında da onun eserlerine gösterilen teveccühün azlığı görülebilir niteliktedir.

Ehl-i Sünnet âlimlerinin Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin bilimsel ve felsefî eserlerine nispeten sergiledikleri özensizliğin ve ihmalin iki sebebi vardır:

Birinci sebep onun bir yandan Şiîliğin sıkı bir takipçisi oluşu, diğer yandan da felsefenin tartışmasız savunucusu oluşudur. O, İmâm Fahreddîn Râzî'nin İbn Sînâ'nın görüşlerine dair şüphelerine cevap veren ve felsefî görüşlerini savunan ilk güçlü filozoftur. Şüphesiz İbn Kayyım Cevziyye ve aynı görüşteki kimselere göre, Şiîlik mezhebini izlemek büyük bir günah, felsefeyi savunmak ise bir tür ilhattır.

İkinci sebep, Hâce Nâsîrüddîn'in Moğol Hülagu Han ile işbirliği ve gönül birliği yapmakla suçlanması ve bu işbirliği neticesinde Bağdat'ta son Abbasî halifesi Mü'tasım Billâh'ın katline sebep olmasıdır. Bağdat halifeliğinin yıkılışının pek çok İslam âlimine göre büyük bir facia olduğu açıktır.

İmdi Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin Bağdat halifeliğinin yıkılışında Moğol Hülagu Han ile yaptığı işbirliği kabul edilirse, Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu Şiî düşünüre olan düşmanlık ve husumetinin sebebi açıklığa kavuşmuş olur. Biz şimdi bu önemli tarihî bahse girmeyeceğiz, zira bu önemli ve girift meseleyi ele almak için geniş bir zamana ve fırsata ihtiyaç vardır. Şimdi burada gündeme getirdiğimiz konu, Hâce'nin felsefî meseleleri savunmadaki esaslı rolünün bu büyük filozofun hak ettiği şekilde ele alınıp incelenmesidir.

Hâce, felsefe ve kelamın birbirine yakınlaştırılmasında ve uzlaştırılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Elbette Ebû Hâmid Gazâlî ve İmâm Fahreddîn Râzî gibi kimseler Hâce Nasîrüddîn Tûsî'den önce bu yolda yürümüşlerdir, ancak Hâce'nin bu konuda yaptığı şey Gazâlî ve Râzî'nin yaptığından farklıdır.

Önemli kelamî meseleleri felsefîleştirmek ve İmâm Fahreddîn Râzî'nin ortaya attığı şüpheleri bertaraf etmek herkesin yapabileceği bir iş değildir. Bu, ancak Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin üstesinden gelebileceği bir iştir. Elbette burada cevabının düşünülmesi gereken bir soru gündeme gelmektedir: Acaba felsefe ve kelamın birbirine yakınlaşması felsefenin mi faydasına olmuştur, yoksa kelam mı felsefeden faydalanmıştır?

Bu sorunun gündeme getirilmesinde bir başka ihtimal daha vardır: Felsefe ve kelamın yakınlaşması neticesinde hem felsefe ciddi şekilde zarar görmüş hem

de kelam kendi çizgisinden ve hedefinden sapmıştır. Bu konuda benimsenen nazariye ne olursa olsun, Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin felsefe ve kelamı birbirine yaklaştırdığı ve bu işte hakikaten ciddi bir rol ifa ettiğinde şüphe yoktur.

Hâce'nin zamanından önceki kelamcıların eserlerini tanıyan ve sonraki kelamcıların eserlerini ele alıp inceleyen kimseler, Hâce'nin kelamın dönüşümündeki önemini ve rolünü açık bir şekilde takdir edebilirler. Burada kelamî ve felsefî meseleleri Hâce'nin hayatından önceki ve sonraki iki dönem halinde ele almak gibi bir amacımız yoktur. Zira bu iş için uzun zamana ihtiyaç vardır. Bununla birlikte bir örnek olarak, önemli inanç meseleleri hakkında Hâce Nasîrüddîn Tûsî'den önceki kelamcı ve düşünürlerin görüş ve nazariyelerinden birine işaret edelim, sonrasında Hâce'nin o konudaki görüşünü değerlendirelim.

Şüphesiz varlığın ilkesi ve kaynağı olarak Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça ifade edilen bir dizi isim ve sıfata sahiptir. Allah'ın sıfatları sübûtî ve selbî olmak üzere ikiye ayrılır. Hakk Teâlâ'nın sübutî sıfatları arasında irade sıfatı diğer sıfatlardan önce ele alınıp tartışılır. Hicrî 413'te (miladi 1022) vefat eden Şeyh Müfîd, ki şüphesiz Şiî dünyanın büyük düşünürlerinden biridir, küçük ve içerikli bir kitabı olan *Evâilü'l-Makâlât fî'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât*'ta Hakk Teâlâ'nın sıfatını bir mesele olarak ele alır ve der ki: "Allah Teâlâ'nın *mürîd*/ iradeli olması sadece nakil yoluyla alınıp kabul edilir, zira Kur'ân-ı Kerîm'de irade Allah için bir sıfat olarak zikredilmiştir, ama bu sıfatın ispatı için aklî bir delil yoktur." Bu büyük şeyhin bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

"إنّ الله تعالى مريدٌ من جهة السمع والإتّباع والتسليم على حسب

ما جاء فی القرآن ولا أوجب ذلك من جهة العقول."[12]

[Allah Teâlâ nakil yoluyla ve Kur'ân'da gelen şeylere tâbi ve teslim olma itibarıyla iradelidir, ancak bu durum akıl bakımından zorunlu değildir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere Şeyh Müfîd, Allah'ın iradeli olmasını sadece naklî olarak kabul etmiştir ve ona inanmanın gerekliliğini nakle dayandırır. Ona göre irade sıfatına kâil olmanın hiçbir aklî zorunluluğu yoktur ve bu konuda aklî bir burhan getirmek mümkün değildir. O bu konunun akabinde Allah'ın iradesini şu şekilde iki kısma ayırır:

1) Hakk Teâlâ'nın Kendi fiillerine ilişkin iradesi.

2) Hakk Teâlâ'nın kulların/insanların fiillerine ilişkin iradesi.

Şeyh Müfîd'e göre, Hakk Teâlâ'nın Kendi fiillerine ilişkin iradesi o fiillerin kendisinden ibarettir. Buna karşılık Hakk Teâlâ'nın insanların fiillerine ilişkin

12 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât fî'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât*, ed. Fâzıl Çerndâbî, Tebriz, s. 19.

iradesi kulların fiilleri hakkında buyurduğu emirlerden ibarettir. Şeyh Müfîd bu bölümleme sonrasında şunu ilave eder: Burada söylenen şeyler, masum imamlardan gelmiş rivayetlerdeki hadislerin içeriğinin gereğidir ve İmâmiyye'nin başka âlimleri de bu sözü kabul eder. O der ki Bağdat Mu'tezile'sinin geneli, Ebû'l-Kâsım Belhî'nin şahsı ve Mürcie'den bir grup da bu akideyi kabul ve teyit etmiştir. Şeyh Müfîd'e göre Basra Mu'tezile'si, Müşebbihe ve kendisinin "Sıfatçılar" (*Ashâb-ı Sıfât*) adını verdiği kimseler bu nazariyeye karşı çıkmışlardır.[13]

Şeyh Müfîd'in görüş ve inançları sonraları, hicrî 436'da (miladi 1044) vefat etmiş Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ ve hicrî 449'da (miladi 1057) vefat eden *Kenzü'l-Fevâid* sahibi Ebû'l-Feth Karâçekî gibi öğrencileri yoluyla varlığını sürdürmüş ve yayılmıştır. *Kenzü'l-Fevâid* kitabında Hakk Teâlâ'nın sıfatı bir mesele olarak ele alınmış ve Şeyh Müfîd'in bu konudaki nazariyesi teyit edilmiştir.

Ebû'l-Feth Karâçekî de Hakk Teâlâ'nın iradesini Kendi fiilleriyle ilgili olarak o fiillerle özdeş sayar ve Hakk'ın iradesini insanların fiilleriyle ilgili olarak O'nun o fiiller hakkındaki emirleri şeklinde yorumlar. Ebû'l-Feth'in *Kenzü'l-Fevâid*'inde irade sıfatı hakkında Şeyh Müfîd'in *Evâilü'l-Makâlât*'ında var olmayan bir cümle yer alır. Karâçekî, irade sıfatını Hakk Teâlâ için mecazî bir sıfat sayar. Mecazî olanın hakikî olmadığı ve gerçek sayılamayacağı açıktır. Ebû'l-Feth Karâçekî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

وأنّ له صفاتٍ مجازاتٍ وصف اللهُ به نفسَه مِنْ أنّه يريد و يكره...[14]

[Allah Teâlâ'nın istemek ve hoşlanmamak gibi Kendini nitelediği mecazî sıfatları vardır.]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Şeyh Ebû'l-Feth Karâçekî, Hakk Teâlâ'nın irade sıfatını mecazî sıfatlardan sayar ve Allah'ın hoşlanmamasını veya öfkelenmesini, cezalandırmanın varlığı olarak görür.

Şeyh Müfîd'in Hakk Teâlâ'nın iradeli olmasına dair *Evâilü'l-Makâlât*'ından aktarılan ifadelerle ilgili olarak Şeyh Ebû'l-Feth Karâçekî'nin Hakk Teâlâ'nın iradesi ile ilgili olarak Şeyh Müfîd'nin fikirlerinin etkisi altında kaldığında şüphe yoktur. Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ kendisinin bazı görüş ve düşüncelerinde Şeyh Müfîd'e ve Şeyh Ebû'l-Feth Karâçekî'ye çok yakındır. 'Abdullâh Ni'me, *Felâsife-i Şîa* (Şîî Filozoflar) adıyla kaleme aldığı bir kitapta şöyle söyler:

---

13 Metinde bu dipnot mevcut değildir (*Mütercim*).

14 Ebû'l-Feth Karâçekî, *Kenzü'l-Fevâid*, thk. Şeyh 'Abdullâh Ni'me, Beyrut 1405, c. 1, s. 261.

> Seyyid Murtazâ'ya Şîa'nın nazariyelerinden ve düşünce tarzından çok uzak bazı görüş ve düşünceler nispet edilmiştir. Bu nazariyelerden biri Allah Teâlâ'nın iradesinin mahalde olmayan bir arazî olduğudur. Bir başka deyişle, Allah Teâlâ'nın iradesi zatî değildir, bilakis mahalli olmayan bir arazîdir. Ancak bu nazariye adalet ehli Şîa ve Mu'tezile'nin genelinin görüşüne aykırıdır. Zira Şîîler ve Mu'tezilîler Allah'ın sıfatlarını zatıyla özdeş görürler.[15]

Görüldüğü gibi, 'Abdullâh Ni'me, iradenin arazî oluşunu Şîîlerin ve Mu'tezîlilerin genelinin görüşüne aykırı saymış ve bu sözün Seyyid Murtazâ'ya nispet edilmesini uygunsuz bulmuştur. Zira Seyyid Murtazâ, İmâmiyye Şîa'sının görüşlerini ve kelamî nazariyelerini benimsemiş, kitaplarında ve teliflerinde Şîa'nın akide ve görüşlerini korumuştur. O, 'Allâme Hillî'nin (rahmetullâhî aleyh) şöyle dediğini aktarır: Seyyid Murtazâ'nın zamanından bizim zamanımıza gelinceye kadar İmâmiyye'nin geneli onun kitapları sayesinde doğru yola ulaşmıştır.

'Abdullâh Ni'me kitabının bir başka yerinde Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ'yı övmesine işaret eder ve der ki:

> Meşhur filozof Hâce Nasîrüddîn Tûsî, ne zaman Seyyid Murtazâ'nın adını dersinde anacak olsa 'Allah'ın salavâtı onun üzerine olsun' derdi ve dersinde hazır bulunan kadılara ve müderrislere döner ve 'Seyyid Murtazâ'ya salât gönderilmez mi?' derdi.

Şüphesiz hem 'Allâme Hillî hem de Hâce Nasîrüddîn Tûsî, Seyyid Murtazâ'ya çok saygı duyuyordu. Bu yüzden 'Abdullâh Ni'me'nin bu konudaki nakli doğrudur, ancak onun Allah'ın iradesine dair naklettiği ve Şîî âlimlerin çoğunluğunun nazarında iradenin Allah'ın zatıyla özdeş olduğu iddiası şüpheli ve yanlıştır. Görünen o ki *Felâsife-i Şîa* kitabının yazarı 'Abdullâh Ni'me bu konuda yeterince araştırma ve inceleme yapmamış ve konuyu alelacele ele almıştır. O Seyyid Murtazâ'nın eserlerini düzgün biçimde incelemediği gibi, Şeyh Müfîd'in ve Şeyh Ebû'l-Feth Karâçekî'nin eserlerine de vukûfiyet kesp etmemiştir.

Yukarıdaki satırlarda Şeyh Müfîd'in irade sıfatını Allah için sadece nakil yoluyla kabul ettiğini ve Şeyh Ebû'l-Feth Karâçekî'nin de iradenin Allah'a nispetini salt mecazî bir nispet saydığını gördük. Şeyh Müfîd'in ve Ebû'l-Feth Karâçekî'nin Allah'ın iradesi hakkındaki nazariyesine aşina olan bir kimse, Şîa'nın âlimlerinin çoğunluğunun Allah'ın iradesini O'nun zatıyla özdeş saydığını nasıl söyleyebilir? Daha da şaşırtıcı olanı şu ki Şeyh 'Abdullâh Ni'me, Karâçekî'nin *Kenzü'l-Fevâid*'inin Beyrut'ta hicrî kamerî 1405 yılında (miladi 1984) yapılan son baskısında rol almış ve metni tashih ederek açıklamalar

---

15 'Abdullâh Ni'me, *Felâsife-i Şî'a*, Farsçaya çvr. Seyyid Ca'fer Gadbân, Tebriz, s. 321.

ilave etmiştir. O bu kitabın konularına gösterdiği dikkat ve özene rağmen Şeyh Ebû'l-Feth Karâçekî'nin Allah'ın iradesi hakkındaki nazariyesinden habersiz kalmıştır. 'Abdullâh Ni'me'nin *Felâsife-i Şîa* kitabındaki sözlerini tevil etmenin tek yolu o kitabı, Karâçekî'nin *Kenzü'l-Fevâid* kitabını hazırlamadan yıllar önce telif etmiş olmasıdır. Bu sebeple o *Felâsife-i Şîa*'yı telif ederken Karâçekî'nin ve hocalarının Allah'ın iradesi konusundaki nazariyesinden habersiz kalmıştır.

Şeyh Müfîd ve Ebû'l-Feth Karâçekî'nin eserlerinde Allah'ın iradesi hakkında gündeme getirilen meseleler Hâce Nasîrüddîn Tûsî'ye gelinceye kadar diğer Şîî düşünür ve kelamcıların eserlerinde de şu veya bu şekilde tekrar edilmiştir. Bu düşünürlerin nazariyelerinde biraz farklılık görülebilirse de, bu durum ifade üslubu ile bağlantılıdır.

Şeyh Ebû'l-Feth Karâçekî'den sonra Allah'ın iradesi konusunda ayrıntılı olarak konuşan düşünürlerden allâme mudakkik Şeyh Sedîdüddîn Mahmûd Hımsî Râzî'nin adı zikredilmelidir. Hicrî yedinci (miladi on üçüncü) yüzyılın başlarında vefat eden bu Şîî düşünür değerli eserler bırakmış olup onlardan biri de *el-Munkız mine't-Taklîd ve'l-Mürşid ilâ't-Tevhîd*'dir ve yakın zamanlarda yayınlanmıştır. Şeyh Sedîdüddîn Râzî iradeyle bağlantılı ayetleri bu kitapta nakletmiş ve demiştir ki Hakk Teâlâ'nın iradeli oluşunda şüphe edilemez. Ona göre âlimler arasında ihtilaf konusu olan şey iradenin anlamıdır. Şeyh Sedîdüddîn Râzî, irade konusunda kelamcıların farklı görüşlerini nakleder, onları reddeder ve nihayet, iradenin bir başka şeye götüren itkiden ibaret olduğu şeklinde bir neticeye varır. Elbette irade konusunun sonunda bu düşünürün ifade üslubu değişmekte ve tam bir açıklıkla, Allah'ın iradesinin mahalde bulunmayan bir varlık olduğunu söylemektedir. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

فلم يبق إلّا أن تكون الإرادة التى يريد بها موجودة لا فى محلّ...[16]

[Geriye sadece Allah'ın, kendisi aracılığıyla varlığını dilediği iradenin bir mahalde olmaması kalmaktadır.]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Şeyh Sedîdüddîn Râzî, Hakk Teâlâ'nın iradesini mahalde bulunmayan bir varlık olarak görür. O hiçbir şekilde, bu iradenin Allah'ın zatı ile olan ilişkisinin nasıl olduğunu açıklamaz. O, irade sıfatının zatî oluşunu reddeder, yine bu sıfatın zata *zâid*/eklenti olmasını ve kadim oluşunu mantıksız bulur.

Burada sorulması gereken soru şudur: Bir insan iradeyi mevcut sayarsa, onun zatın ne aynısı ne de gayrısı olduğunu nasıl iddia edebilir? Böyle nazariyeler

16 Şeyh Sedîdüddîn Mahmûd Hımsî Râzî, *el-Munkız mine't-Taklîd ve'l-Mürşid ilâ't-Tevhîd*, Çâp-ı Neşr-i İslâmî, c. 1, s. 86.

ileri sürmeye götüren sebep irade meselesini çözememekten başkası değildir. Elbette böylesi nazariyeler Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin öncesine kadar kelamcılar arasında yaygındı. Öyle ki Kâdî Abdülcebbâr Hemedânî Esedâbâdî (ö. 415/1025) kendisinin önemli ve meşhur kitabı *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*'de Allah'ın iradesini hâdis görür ve açıkça mahalde bulunmayan varlık olarak görür. Kâdî Abdülcebbâr'ın bu konudaki ifadesi şöyledir:

إعلم أنّه تعالى مريد بإرادة حادثة موجود[ة] لا فى محلّ.

[Bilinmelidir ki Allah Teâlâ bize göre, mahalde bulunmayan hâdis bir iradeyle mürîddir/iradelidir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Kâdî Abdülcebbâr da Hakk Teâlâ'nın iradesini hâdis sayar ve mahalde bulunmayan bir varlık olarak görür. Hakk Teâlâ'nın iradesi hakkında görüş ve inançlarına işaret edilen düşünürler, felsefeyle ünsü ülfeti/yakınlığı ve birlikteliği olmamış ve filozofların eserlerine önem vermemiş kimselerdendir. Filozofların eserlerine önem vermemek, bu kimselerin bazı problemleri çözerken aklî ölçütlere ve mantıkî kurallara yeterince yönelmemelerine sebep olmuştur.

Bu düşünürler hakkında söylenen şeyler Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin zamanına gelinceye kadarki kelamcılar hakkında geçerlidir. Elbette Hâce Tûsî, felsefî eserlere olan derin nüfuz ve vukufu sebebiyle kelamî meselelerin zorluklarının çözümünde daha fazla derinliğe ve güce sahipti. Onu "muhakkık", "insanlığın hocası" ve "on birinci akıl" olarak isimlendiren kimseler boş yere böyle söylememişlerdir. Hâce zamanının pek çok ilminde uzmanlığa sahipti, kelam ve felsefede de sağlam görüşlere sahipti. O, kelamcıların Hakk Teâlâ'nın iradesi konusundaki inanç ve görüşlerine vâkıftı, ancak iradenin hâdis olmasının ve mahalde bulunmaksızın var olmasının hiçbir şekilde kabul edilemez olduğunu ve aklî ölçütler temelinde savunulamayacağını da çok açık şekilde biliyordu.

Hâce Tûsî eserlerinde Hakk Teâlâ'nın irade sıfatını gerçek ve zatî bir sıfat olarak görür ve bu sıfatın, kudret ve ilim sıfatından başka olduğunu düşünür. Onun bu iddiayı ispatlamak için sunduğu istidlâl şu şekildedir: Allah Teâlâ bütün mümkünleri bilmektedir, yine O'nun kudreti bütün mümkünlere nispetle eşittir [yani bütün mümkünlere gücü yeter]. Diğer taraftan Hakk Teâlâ'nın bazı mümkünleri var ettiğini, diğerlerini varlığa getirmediğini açıkça biliyoruz. Şüphesiz bazı mümkünleri var etmek ve diğerlerini var etmemek, Hakk Teâlâ'nın kudretinin bütün mümkünlere nispetle eşit olduğu varsayımıyla bir tür müreccih/tercih edici gerektirecektir. Bu tercih edici de Hakk Teâlâ'nın iradesinden başka bir şey değildir. Bu istidlâlin bir diğer şekli şudur: Allah Teâlâ, mümkünlerden her birini ne daha önce, ne daha sonra olmayacak

şekilde belli bir vakitte varlığa getirmektedir. İmdi mümkün bir varlığın yaratılmasına nispetle bütün vakitler eşit olduğuna göre, zorunlu olarak o varlığın belli bir vakitte yaratılması bir tercih edici olmaksızın gerçekleşmez; işte o tercih edici de Allah'ın iradesinden başka bir şey değildir.[17]

Görüldüğü üzere Hâce, Hakk Teâlâ'nın ispatında tercih edicisiz tercihin gerçekleşmesinin imkânsız olduğu ilkesine dayanmaktadır; bu ilke de geçerli bir felsefî ilkedir. Bu ilkeyi kabul etmeyen kimseler zorunlu olarak saçma şeylerin imkânına kâil olacak ve ölçütsüz şekilde şeylerin gerçekleşeceğini kabul edecektir.

Elbette irade meselesi Hâce Nasîrüddîn Tûsî'den sonra da ihtilaf konusu olmuştur ve bu konu hakkında çok söz söylenmiştir. Bazı kimseler de iradeyi Zat'ın sıfatları arasında görmüş, bir grup da Allah'ın iradesinin, O'nun en uygun ve en tam düzeni bilmesinden ibaret olduğunu söylemişlerdir. Bu meyanda bazı büyükler, masum imamlardan gelen rivayetlere dayanarak Hakk Teâlâ'nın iradesini fiil sıfatlarından saymışlardır. Bütün bunlara rağmen Hâce Tûsî'nin Hakk Teâlâ'nın iradesi konusunda sergilediği araştırma ve tartışma yöntemi kendisinden önceki düşünürlerin bu konuda sergiledikleri yöntemden farklıdır. Bu farklılık onun felsefî bakış ve görüşüyle bağlantılıdır.

Şüphesiz Hâce Nasîrüddîn Tûsî bir filozoftur. Bir insanın meselelere derin felsefî bakışla baktığında, onun telakki ve üslubunun bu bakışa yabancı olan kimselerinkinden farklı olacağı müsellemdir. Hâce Nasîrüddîn Tûsî'den önceki kelamcıların çoğunluğunun felsefeye yabancı olduğu söylendiğinde, bu ifade bu grubun filozofların eserleriyle hiç tanışıklıkları olmadığı anlamına gelmez. Zira bu kelamcılardan pek çoğu kendi maksatlarını ispatlamak için bazı felsefî burhanları/delilleri kullanmışlardır, hatta kendi eserlerinde özel felsefî terimler de kullanmışlardır. Felsefî delilleri ve filozoflara has terimleri kullanmak sadece Eş'arî ve Mu'tezilî kelamcılar arasında değil, Şeyh Müfîd gibi kimselerin eserlerinde de görülür. Bu büyük Şiî düşünür *Evâilü'l-Makâlât fî'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât* (Mezhepler ve Seçilen Görüşler Hakkında İlk Sözler) adlı kitabının bir bölümünü "el-Latîf mine'l-Kelâm (İnce Söz)" başlığı altında kaleme almıştır. Elbette büyük şeyh Ahmed bin 'Alî Necâşî'ye göre "el-Latîf mine'l-Kelâm" başlığı altında kaleme aldığı şey Şeyh Müfîd'in ayrı şekilde telif ettiği müstakil bir eserdir. Bu eser ister müstakil olsun ister *Evâilü'l-Makâlât*'ın bölümlerden biri olsun onda yer alan konular felsefî konularla bağlantılıdır ve filozofların özel terminolojisini kullanmıştır.

Görünen o ki bu başlık ya da terim [yani "el-Latîf mine'l-Kelâm (İnce Söz)"], Şeyh Müfid'in zamanında özel konularda kullanılan bir terimdir. Bazı kelam-

17 Hâce Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhu Tecrîdi'l- İ'tikâd*, İntişârât-ı Şekûrî, Kum, s. 314.

cılar kendi eserlerinde kendi inanç esaslarıyla bağdaşmayan birçok felsefî meseleyi gündeme getirmişlerdir. Bu esas üzere Şeyh Müfîd de "el-Latîf mine'l-Kelâm" başlığı altında kendisinin kelamî esas ve ilkeleriyle uyuşmayan bazı felsefi meseleleri gündeme getirmiştir. O bu konuda şöyle söylemiştir: Cevherler, cisimlerin kendilerinden oluştuğu ve hiçbiri bölünmeyen çok ince cüzlerden [atomlardan] ibarettir. Görüldüğü gibi, Şeyh Müfîd burada pek çok kelamcıyla uyumlu şekilde atomculuk nazariyesini kabul etmekte ve ona dayanmaktadır.

Şaşırtıcı olan şu ki o bu nazariyeyi, tevhit ehlinin nazariyesi görmekte ve tevhit ehli olan herkesin bu sözde ittifak ettiğini, Mu'tezile'den sadece bir kişinin kabul etmediğini, onun da İbrâhîm bin Seyyâr Nazzâm'dan başkası olmadığını söyler. Şeyh Müfîd, atomculuğu kabul etmeyen kimseleri ilhâd ehli/sapık olarak tanımlar. Şeyh Müfîd'in bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

الجواهر عندى هى الأجزاء الّتى تتألف منها الأجسام وعلى

هذا القول أهل التوحيد كافه...ويخالف فيه الملحدون...[18]

[Bana göre cevherler, kendilerinden cisimlerin oluştuğu cüzlerdir ve bütün tevhit ehli bu görüşü benimser...ve bu konuda mülhitler muhalefet eder...]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Şeyh Müfîd'e göre sadece mülhitler/sapıklar, atomculuğa karşı çıkarlar. Şeyh Müfîd'in buradaki ifadeleri iki şekilde yorumlanabilir:

1) Ya şeyh bu sözüyle bir tarihî olgudan bahsetmekte ve mülhitler olarak bilinen herkesin atomculuğa muhalefet ettiğine inanmaktadır.
2) Ya da şeyh bu sözünde atomculuk nazariyesinin karşıtlarını mülhit saymakta ve böyle söyleyerek onların mülhit olduğunu açıkça ifade etmektedir.

Şeyhin sözünü birinci şekilde yorumlamak makbul ve muteber değildir, zira tarihî gerçekler onun aksini göstermektedir. Bunun delili şu ki pek çok büyük düşünür tevhit ehli olmakla birlikte atomculuğu benimsememiştir. Buna karşılık bazıları da mülhit olmasına rağmen atomculuğu benimsemiştir.

Şeyhin sözüne ilişkin ikinci yorum da kabul edilemez, zira mülhit olmak ile atomculuk nazariyesini inkâr etmek arasında şer'î ve mantıkî bir gereklilik ilişkisi yoktur. Bir insanın hem atomculuk nazariyesini inkâr ettiği hem de sağlam bir muvahhid olduğu kolaylıkla söylenebilir.

Şeyh Müfîd'in burada ortaya koyduğu görüş, bazı Eş'arîlerin bir dizi aklî öncül vaz etme ve onlara inanmanın gerekli olduğuna dair öne sürdükleri görüşe

18 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, Tebriz, İran, ss. 72-73.

benzemektedir. İlk Eş'arî düşünürler kendi inançlarını savunmak için kelam tarihinde mütekaddim Eş'arîlerin yöntemi olarak bilinen bir yöntem benimsemişlerdir. Kâdî Ebûbekir Bâkıllânî (ö. 403/1013) ve Ebû'l-Me'âlî İmâmü'l-Harameyn Cüveynî (ö. 478/1085) bu düşünürler arasındadır.

Mütekaddim Eş'arî düşünürler kendi inançlarını akıl yoluyla ispatlamaya çalıştılar. Bu amaca ulaşmak için mecburen bazı aklî öncülleri kabul ettiler, zira kendi delil ve görüşlerinin bu öncüllere bağlı olduğunu düşündüler. Eş'arîlerin burhanlarının altyapısını oluşturan aklî öncüller şunlardan ibaretti:

1) Atomların varlığının kabulü.
2) Boşluğun varlığının kabulü.
3) Bir arazın bir başka araz ile kâim olamayacağının kabulü.
4) Bir arazın iki anda aynı halde kalamayacağının kabulü.

Eş'arîler bu aklî öncülleri bir dizi ilke olarak kabul etmişler ve kendi inançlarının tâbii kılmışlardır. Yani nasıl ki bazı esaslara inanmak gerekli ise, böylesi aklî kaidelere de inanmak gereklidir.

İşte böyle bir düşünce temelinde mütekaddim Eş'arîler delilin yanlışlığının, o delile dayanan görüşün de yanlışlığını gerektirdiğini kabul etmişlerdir. Elbette Eş'arîler arasında böylesi bir düşüncenin yayılmasında mantık sanatının henüz yaygınlık kazanmaması ve düşüncelerinde önemli bir yere sahip olmaması bir rol oynamıştır. Bir başka deyişle, mantık mütekaddim Eş'arîler nazarında felsefenin bir parçasıydı; felsefe de onların öğretisine göre reddedildiğinden, mantık da aynı hükme tâbidir.

Bu aşamadan sonra Eş'arîler arasında mantığı felsefeden ayıran başka düşünürler ortaya çıktı. Ebû Hâmid Gazâlî'nin de aralarında yer aldığı bu grup nezdinde delilin yanlışlığı o delile dayanan görüşün yanlışlığını gerektirmiyordu. Zira söz konusu görüş bir başka delille ispatlanabilirdi.[19]

Gazâlî'nin çeşitli ve hacimli eserleri arasında *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* (İtikatta Orta Yol) adıyla telif edilmiş bir eser göze çarpmaktadır. Adından da anlaşıldığı gibi, Gazâlî ifrat ve tefrit yolundan uzak durmaya çalışmakta ve inanç esaslarının ispatında orta yolu kendisine meslek edinmektedir. O çok açık şekilde, inanç esasları konusunda orta yolu izlemenin zorunlu olduğunu, itidal ve orta yol ile her türlü ifrat ve tefritten kaçınılabileceğini söylemektedir. Gazâlî'ye göre inanç esasları konusunda sadece haberleri ve başkalarının söylediklerini taklitle yetinen kimseler, Mu'tezile'nin aşırılarının ve kara kalpli filozofların uzaklaştığı kadar orta yoldan uzaklaşırlar. Gazâlî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

---

19 Mustafâ 'Abdurrâzık, *Temhîd li-Ta'rîhi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, İkinci Baskı, Kahire, s. 296.

بل الواجب المحتوم فى قواعد الإعتقاد ملازمة الإقتصاد

على الصّراط المستقيم فكلا طرفى قصد الأمور ذميم.[20]

[Bilakis inanç esaslarında kesin gerekli olan doğru yol üzere orta yoldan ayrılmamaktır, dolayısıyla ortanın her iki tarafı da kötüdür. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Gazâlî ifrat ve tefrit taraflarını mahkûm etmiş ve inanç esasları konusunda orta yolu tavsiye etmiştir.

Burada var olan ve dikkat edilmesi gereken bir husus şudur: İnsan orta yolu tavsiye ettiği ve seçtiği zaman artık inanç esasları konusunda, kendilerine inanmanın gerekliliği din yoluyla ulaşmayan esaslara inanamaz.

Yukarıdaki satırlarda mütekaddim Eş'arîlerin kendi dinî inançlarını ispatlamak için birkaç ilkeye müracaat ettiklerini ve onlara inanmayı gerekli saydıklarını görmüştük. Eş'arîlerin inanılmasını gerekli gördükleri ilkeler hiçbir şekilde dinî bir esasa sahip değildir, onlara inanmak İslam'ı şeriat olarak gönderen tarafından tavsiye de edilmemiştir.

Batı düşünce tarihini araştırıp inceleyen kimseler "Ockham'ın usturası" adıyla gündeme getirilen şeyden haberdardır. Ortaçağ'ın meşhur düşünürlerinden Ockhamlı William, istidlâl ilkeleri ve konuların tahlili hakkındaki yöntemini bir tür orta yola dayandırmıştır. Ona göre kabul edilmesi zorunluluk sınırına ulaşmayan bir şey kabul edilmemelidir. "Ockham'ın usturası" adı da kabul edilmesi gerekli ve zorunlu olmayan şeyin acımasızca bir kenara atılması gerektiği anlamındadır. Elbette İmâm Gazâlî'nin *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* adıyla ele alıp incelediği şey on dördüncü yüzyılda Bâtılı düşünürler arasında "Ockham'ın usturası" adıyla gündeme getirilen şeyden farklıdır. Ancak Gazâlî'nin sözü ile Ockhamlı William'a nispet edilen şey arasındaki her türlü mukayeseyi gözardı ederek diyebiliriz ki halkın, şüphesiz inanılması gerekli ve zorunlu olmayan şeye inanmasını tavsiye etmemek gerekir.

Buna göre Eş'arî düşünürlerin atomculuk ve arazların kalıcı olmaması gibi bir dizi ilkeye inanmak gerektiğine dair sözleri haksız ve temelsizdir, inançta orta yol olarak isimlendirilen şeyle de uyumsuzdur. Burada şaşırtıcı olan şu ki Şeyh Müfîd, Eş'arîlerin düşünce tarzlarından fersah fersah uzak olmasına rağmen atomculuk meselesinde Eş'arîlerin görüşlerine çok yakın bir görüş benimsemiştir.

Önceki bahislerde ifade edildiği üzere, bu büyük düşünür *Evâilü'l-Makâlât* adlı kitabında bir dizi bahsi gündeme getirir ve orijinal ve ilginç bir başlık

20 Ebû Hâmid Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Türkiye baskısı, Ankara, s. 1.

olan "el-Latîf mine'l-Kelâm (İnce Söz)" başlığı altında ondan bahseder. O çok açık bir şekilde atomculuğu tevhit ehlinin özelliği olarak nitelendirir ve bu nazariyeye karşı çıkanları mülhitler kategorisinde görür.[21]

Felsefe tarihiyle tanışıklığı olan kimseler atomculuk görüşünün cismin hakikati konusunda öne sürülen birkaç farklı nazariyeden biri olduğunu iyi bilirler. Cismin hakikati ile ilgili görüş ve düşünceler eski Yunan'da o dönemin filozofları tarafından ortaya atılmıştır ve atomculuğu vurgulayan kimseler arasında Demokritos'un zikredilmesi gerekir. O zaman pek çok büyük filozof bu nazariyeye karşı çıkmış ve cismi bitişik ve bölünebilir bir şey saymışlardır. Elbette felsefî düşüncelerin İslam dünyasına aktarılmasından sonra bu mesele aynı şekilde tartışma konusu olmuş ve her grup bir şekilde bu konuda fikir beyan etmiştir.

Pek çok İslam kelamcısı yeri burası olmayan delillere dayanarak atomculuğu kabul etmiş ve tekit etmiştir. Kelamcılar karşısında büyük İslam filozofları bu nazariyeye karşı çıkmışlar ve cismin sonsuz şekilde bölünebilir olduğuna dair delil getirmişlerdir. Biz burada filozofların veya kelamcıların görüşlerinin doğruluğu veya yanlışlığıyla ilgilenmiyoruz ve bu meseleyi başka bir yere bırakıyoruz. Bununla birlikte atomculuğun İslam inanç esasları arasında yer almadığını ve ona inanmak için sağlam ve güvenilir bir delil olmadığını belirtmek istiyoruz. Şeyh Müfîd de atomculuk karşıtlarının mülhitler olduğu iddiasına dair hiç delil getirmemiştir.

Bu büyük düşünürün sözlerinden anlaşılmaktadır ki o filozofları tanımıyordu ve felsefî eserleri de incelememişti. Şeyh Müfîd'in hicrî dördüncü ve beşinci yüzyılda (miladi onuncu ve on birinci yüzyılda) yaşadığı ve eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ gibi büyük bir filozof ile çağdaş olduğu doğrudur. Ancak onun eserlerinde İbn Sînâ'nın felsefî düşüncelerinden en küçük bir işaret görülmemektedir. Elbette Şeyh Müfîd'in Bağdat'ta yaşadığı ve İbn Sînâ'nın eserlerinin o zaman bu şehre ulaşmış olmasının uzak bir ihtimal olduğu dikkate alınmalıdır.

Hakikat şu ki Şeyh Müfîd kendi zamanından önceki filozofların eserlerine ve düşüncelerine ilgisizdi ve Fârâbî'nin ve diğer geçmiş filozofların düşüncelerine dair en küçük bir işaret onun eserlerinde görülmez. Şeyh Müfîd'in filozofların eserlerine karşı kayıtsız olduğunu söylerken onun akıl ve istidlâlle kafasının uyuşmadığını ve sadece naklin dış anlamları üzerinde donup kaldığını kastetmiyoruz.

Şeyh Müfîd'in eserlerini incelediğimizde onun istidlâl ehli olduğunu ve dinî anlamları anlarken son derece dikkatli ve ince görüşlü bir şekilde tahkikte

---

21 Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 72-73.

bulunduğunu açıkça görürüz. Örnek olarak onun kendisinin büyük üstadı Şeyh Sadûk karşısındaki tavrını zikredebiliriz. Şeyh Sadûk nâtık nefs/insan nefsi hakkında görüş beyan eden ve nefsleri ruhlar olarak gören kimselerdendir. O sonrasında nefsi ölümsüz sayar ve nâtık nefsin bu âleme gurbete düştüğünü ve bedende esir olduğunu söyler. İşte tam da burada Şeyh Müfîd hocasının görüşünü kabul etmez ve biraz da kaba bir üslupla Ebû Ca'fer Şeyh Sadûk'un bu konudaki görüşünü sezgiye dayanan ve araştırmadan yoksun bir görüş olarak nitelendirir. O akabinde hocasına yönelik olarak daha keskin ve şiddetli bir dil kullanır ve der ki: Eğer Şeyh Sadûk haberlerin dış anlamları ile yetinseydi ve anlamların yasak alanına girmeseydi, selamete ve doğru yola daha yakın olurdu. Şeyh Müfîd'in bu konudaki ifadesi şöyledir:

كلام أبى جعفر فى النَّفس والرُّوح على مذهب الحذس دون التَّحقيق ولو اقْتصر على الأخبار ولمْ يتعاط ذكر معانيها كان أسلمَ من الدُّخول فى باب يضيق عنه سلوكُه.[22]

[Ebû Ca'fer'in nefs ve ruh hakkındaki görüşü araştırmaya değil, sezgiye dayanır; o haberlerle yetinseydi ve anlamları zikretmeye girişmeseydi, bu durum kendisini sıkacak bir yola girmekten daha güvenli olurdu. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Şeyh Müfîd hocası Ebû Ca'fer'in nefs hakkındaki görüşünü araştırmadan yoksun görmekte ve anlamlar alanına girmeseydi selamete ve doğruya daha yakın olacağına inanmaktadır.

Şüphesiz Şeyh Müfîd'in burada Şeyh Sadûk'un görüşüne nispetle yaptığı değerlendirme bir ölçüde sert ve keskin olmakla birlikte, onun demek istediği şudur: İnsanın yetkisi ve istidadı olmadığı müddetçe anlamlar vadisine ve istidlâl alanına girmemeli ve kendini böylesi meselelere müdâhil etmemelidir. Şeyh Müfîd'in kendisi derinleşme, araştırma ve istidlâl ehliydi, bu konudaki maharetini de göstermiştir. Bununla birlikte bu büyük düşünürün felsefî temellere ve ilkelere uzak durduğu için bazı konulardaki görüşlerinin zayıf olduğu gerçeği de ifade edilmelidir. Felsefî esas ve ilkelere aşina olan bir insan atomculuk nazariyesine karşı çıkanları ilhatla suçlayıp mahkûm etmez ve hükümde ısrar etmez. Aynı şekilde bir kimse mantık ölçütlerine riayette maharet sahibi olursa, delilin yanlışlığının o delile dayanan görüşün yanlışlığını gerektirdiğini söylemez.

Önceki bahislerde bu büyük düşünürün atomculuk karşıtlarını açıkça ilhat ehli saydığını görmüştük. Kelam ilmi tarihine aşina olan kimseler, bu tür hükümlerin delilin yanlışlığının o delile dayanan görüşün yanlışlığını gerektirdiğini

22 Ebû Hâmid Ğazâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Türkiye baskısı, Ankara, s. 1.

sanan kimselerden sâdır olduğunu iyi bilirler. Bu konu hakkında daha fazla açıklama yapmak için şunu belirtmeliyiz: Bu kimseler âlemin hâdis olduğunu Allah'ın varlığını ispatlamanın tek delili saymış ve bu delilin yanlış olması halinde ona dayanan görüşün de yanlış olacağını düşünmüşlerdir. Diğer taraftan bu kimseler, birileri atomu reddederse âlemin hâdis olduğunun delilinin zedeleneceğini sanırlar. Bir insanın bu şekilde düşündüğü takdirde atomculuk karşıtlarını ilhat ehli olarak göreceği açıktır.

Şeyh Müfîd de dâhil olmak üzere pek çok kelamcıyı bu tür hükümlere varmaya götüren etken, onların aklı sadece bir araç olarak görmeleri ve aklî hükümleri önceden seçtikleri hedef ve maksatlarına ulaşmak için kullanmalarıdır. Şüphesiz kelamcıların hedefi dinî bir hedeftir, dinî hedef ise kutsal ve aşkın bir şeydir. Ancak akıl bir hizmetçi konumuna düşürülürse dinî olmayan hedef ve maksatlara hizmette de kullanılabileceği hususu görmezden gelinmemelidir. Tarihî olaylara dair genel bir araştırma yapacak olursak bazı büyük siyasetçilerin kendi siyasî hedef ve gayelerini desteklemek için aklı araçsallaştırdığı ve onu tıpkı bir hizmetçi gibi kullandığını açıkça görürüz. Bu hüküm ilahî olmayan dinler ve uydurulmuş mezhepler hakkında söz söyleyen kimselerin hedef ve gayeleri hakkında da geçerlidir. Yaşadığımız çağda felsefe ve akıl bilimlerin de hizmetine verilmiştir ve bilimlerden beklenilen maksatlar için bir hizmetçi olarak kullanılmıştır.

Şeyh Müfîd hiçbir eserinde aklı hizmetçi olarak tanımlamamıştır ve onun araç olduğundan bahsetmemiştir. Ancak *Evâilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât* adlı içerikli kitabında bir bölüm açarak aklın nakle ihtiyacından bahsetmiştir. Bu fasılda şöyle der: Akıl kendini ve elde ettiği sonuçları bilmek için daima nakle muhtaçtır. Şeyh Müfîd'e göre akıl asla nakilden ayrılmaz; gafleti akıldan uzaklaştıran ve bertaraf eden ve akla istidlâlin şeklini bildiren nakildir. Yine ona göre dünyada yükümlülük başladığında ilahî bir elçinin varlığının zorunluluğu açıklığa kavuşur. Bir başa deyişle, Şeyh Müfîd'e göre ilahî bir elçi olmadan insan için yükümlülük gerçekleşmez. O, resûl [kendine has şeriatı olan] ve nebî [şeriatı olan] arasındaki farkı da ele alır ve her resûlün aynı zamanda nebî olduğunu, ancak her nebînin resûl olmasının şart olmadığını söyler. Zira bazı ilahî nebîler sadece resûllerin şeriatlarını muhafaza ederler, konum bakımından onların halifeleridirler. Şeyh Müfîd burada önemli bir hususa işaret eder: Masum imamlar, İslam Peygamberi'nin (s.a.s.) halifeleri olmakla beraber şeriat yönünden onlara nebî denilemez. Öte taraftan akıl yönünden imamlara nebî demeye bir engel yoktur, zira nebîlerde bulunan her türlü fazilet ve kemal masum imamlarda vardır. Her halükârda Şeyh Müfîd aklı nakle muhtaç görür ve bir ilahî peygamber olmadan insanlık için yükümlülüğün gerçekleşmeyeceğine inanır. Şeyh Müfîd'in bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

إتّفقتْ الإماميّة على أنّ العقل يحْتاج فى علْمه ونتائجه إلى السّمْع وأنّه غير منفكّ عن سمْع ينبّه الغافلَ على كيفيَّة الإسْتدلال وأنّه لا بدّ فى أوّل التكْليف وابْتدائه فى العالم مِنْ رسول.[23]

Yani: İmâmiyye Şîa'sı aklın bilgisinde ve sonuçlarında nakle muhtaç olduğu ve aklın gafil/farkında olmayan kimseye istidlâlin şeklini hatırlatan nakilden ayrı olmadığı ve âlemdeki teklifin başında ve başlangıcında bir resûlün olması gerektiği hususlarında ittifak etmiştir.

Görüldüğü gibi, Şeyh Müfîd kısa ifadelerinde üzerinde düşünülüp incelenebilecek birkaç meseleye işaret eder.

Birinci meselede o, aklın bilmekte ve bilmekten kaynaklanan neticelerde nakle muhtaç olduğuna inanır.

İkinci meselede o, aklın asla nakilden ayrı olmadığını ve naklin, gafil olan aklı istidlâlin keyfiyetine uyandırdığını düşünür.

Üçüncü meselede o, başlangıçta bir ilahî elçi olmadan yükümlülüğün olmayacağını vurgular.

Şeyh Müfîd'in buradaki sözlerinin Mu'tezile'nin esas ve ilkelerine baktığı ve onlar karşısında bir tavır benimsediği açıktır. Zira Mu'tezilî düşünürler aklın kendi hükümlerinde bağımsız olduğunu ve hiçbir şekilde nakle muhtaç olmadığını öne sürerler. Mu'tezilîler daima aklın şeriatından bahsederler ve aklın kendisinden başkasına dayanmaya ihtiyacı olmadığını söylerler. Şeyh Müfîd bu nazariye karşısında tepki gösterir ve aklın nakle muhtaç olduğuna dayanır. Şeyh Müfîd'in Mu'tezile karşısındaki tutumunu ister katı ve sert olarak görelim ister görmeyelim, bu büyük düşünürün sözü cevaplandırılması gereken birtakım soruları gündeme getirmektedir. Bu sorulardan biri şudur: Akıl bilmede ve ondan kaynaklanan neticelerde nakle muhtaç olursa, akıl nakli hangi yolla düşünüp anlayacaktır? Ayrıca, Şeyh Müfîd'e göre, gaflet perdesi aklın önünden ancak naklin eliyle kaldırılıp uzaklaştırılıyor ise, naklin yeri nasıl bilinecektir? Son olarak, Şeyh Müfîd ilahî elçi olmadan her türlü yükümlülüğü anlamsız görüp nefyediyor ise, aklî müstakillerden nasıl bahsedilebilir?

Şeyh Müfîd aklın nakle muhtaç olduğundan bahsetmiş ve bu hususu vurgulamıştır. Ancak bu meselenin diğer yüzü ile ilgili olarak sessiz kalmış, naklin akla muhtaç olduğundan bahsetmemiştir. Oysa akıl nakle muhtaçsa, nakil de akla aynı ölçüde ve hatta daha fazla muhtaçtır. Aklın ışığından faydalanmadan nakli anlamanın ölçü ve kuralından nasıl bahsedilebilir? Aklın bağımsızlığa

23 Ebû Hâmid Ğazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Türkiye baskısı, Ankara, s. 1.

sahip olmadığı yerde bağımsızlıktan nasıl bahsedilebilir? Akıl kendi bağımsız konumunu yitirirse, başka hangi şey kendi konumunu koruyabilir?

İslam kültürü ve fıkhı ile tanışıklığı olan kimseler pek çok Şiî âlimin aklın ve dinin hükmünün birbirini gerektirdiğine inandığını iyi bilirler. Aklın ve dinin hükmünün birbirini gerektirdiği görüşü, ancak aklî iyilik ve kötülük kabul edildiği ve aklî müstakiller kendi yerlerine sahip olduğu zaman sağlam ve güvenilirdir. Buna göre biri aklî müstakilleri inkâr ederse, aklın ve dinin hükmünün birbirini gerektirdiği ilkesine bir yer kalmayacaktır. Şeyh Müfîd aklın bilmesini ve bilmeden kaynaklanan sonuçları nakle muhtaç saydığında gerçekte aklın bağımsızlığını nefyeder. Elbette aklın ve dinin hükmünün birbirini gerektirdiği görüşü genelde pratik akıl konusunda gündeme getirilir, ancak aklın bağımsızlığını inkâr etmenin her anlamda kötü etkileri ve sonuçları olacaktır.



2

SEYYİD MURTAZÂ 'ALEMÜ'L-HÜDÂ, DÜŞÜNME VE ARAŞTIRMAYI DİNİ ANLAMAK İÇİN HAREKET NOKTASI SAYAR

İslam düşünce ve kültür tarihine aşina olan kimseler Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ'nın ismine yabancı değildir. Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ 'Alî bin Hüseyin Mûsevî Bağdâdî İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında düşünce ve uzmanlık sahibi idi; kelam ilmi sahasında *el-Muhallis fî'l-Kelâm* ve *ez-Zahîre fî'l-Kelâm* olmak üzere iki önemli eser kaleme almıştır. Bu yüksek makamlı düşünür hicrî 436 (miladi 1044) yılında vefat etmiş ve bereketli ve nispeten uzun ömrü boyunca pek çok ilmî ve dinî eser vücuda getirmiştir. O Şeyh Müfîd'in feyizli derslerinden faydalanmış ve pek çok fikrî tutumunda hocasının düşüncelerinin etkisi altında kalmıştır. Bütün bunlarla birlikte Seyyid Murtazâ temel ve belirleyici meselelerden birinde Şeyh Müfîd'e muhalefet etmiş ve hocasının hilafına tutum sergilemiştir.

Şeyh Müfîd, yükümlülüğün ancak vahiyle başlayacağını ve Allah tarafından bir peygamber aracılığıyla insana ulaşacağını söylemiştir. Önceki bölümde ifade ettiğimiz üzere, Şeyh Müfîd *Evâilü'l-Makâlât*'ında bütün İmâmiyye ulemâsının aklın bilme işleminde ve ulaştığı neticelerde nakle muhtaç olduğu

ve ondan asla ayrı olmadığı hususunda ittifak ettiğini söyler.[1] Bir başka deyişle Şeyh Müfîd'in akıl ve düşünmeden yararlanışı savunmacı yöne sahiptir ve o, İmâmiyye âlimleri nazarında din ile akıl arasında hiçbir çatışmanın olmadığını göstermeye çalışır. Oysa Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ, hocası Şeyh Müfîd'in aksine insanın ilk görevinin ve yükümlülüğünün Allah'ı bilmek olduğuna ve bu yükümlülüğün başka her şeyden önce aklın uhdesine verildiğine inanır. İnsan için ilk yükümlülük veya zorunlu görevin ne olduğu ve onun zorunluluk yönünün ne olduğu meselesi düşünürler arasında daima gündeme getirilmiştir.

Kelamcıların çoğuna göre ilk zorunlu görev Allah'ı bilmektir ve Hakk Teâlâ'yı bilmekten önce başka bir şey zorunlu ve gerekli olamaz. Bir başka grup bu görüşü eleştirmiş ve Allah'ı bilmenin gerçekleşmesinden önce ilk zorunlu görev sayılması gereken bir başka aşamanın olduğunu söylemiştir. Bu gruba göre Hakk Teâlâ'yı bilmekten önce olan aşama düşünüp araştırmak ve delil getirmektir. Buna göre birinci zorunlu görev düşünüp araştırmak ve delil getirmektir.

Başka düşünürler ise bu görüşü de eleştirmiş ve düşünüp araştırma ve delil getirme aşamasından önce bir başka aşamanın bulunduğunu, onun da şüphe ve şaşkınlık olduğunu söylemiştir. Bu kimselere göre şüphe ve şaşkınlığın olmadığı yerde düşünüp araştırma ve delil getirme de olmaz. Bir başka deyişle, düşünüp araştırma ve delil getirmeyle elde edilen kesin bilgi ve itminandan önce şüphe ve şaşkınlık gelir ve kendisinden önce şüphenin bulunmadığı kesin bilgi bu kimselerin nazarında makbul bir kesin bilgi değildir. Bilinmelidir ki bu kimseler şaşkınlık ve şüpheden söz ederken kesin bilginin oluşumunun öncülü olan ve düşüncenin hareketinin aşamalarından biri olan bir şüpheye işaret etmektedir. Düşüncenin hareketi, her zaman bilginin ve bilgisizliğin ışığında ve gölgesinde gerçekleşir. Bu bilginin ve bilgisizliğin ışığı ve gölgesi ise bir tür şüphe ve kesin bilgiye işaret eder.

Aristo mantık kurallarını yazarken ve düzenlerken şu üç temel soruya dayanmıştır: 1) "nedir?" sorusu. 2) "var mıdır?" sorusu. 3) "niçin?" sorusu. Elbette bu üç sorudan her biri iki alt soruya ayrılır ve toplamda mantığın altı sorusunu oluşturur. Bu sorular mahiyet, varlık ve sebeplere dair sorular sormayı içerir. Bu sorular sorulmadığı müddetçe meseleler hakkında doğru cevap verilmeyeceği de çok açıktır. Gerçek soru ise şüphe ve şaşkınlığa yer olduğu zaman sorulur. Bu yüzden mahiyet, bir şeyin cevherine dair sorulan sorunun cevabı olarak görülür. Elbette ilk sorunun cevabı da bilginin bir başka aşamasını oluşturur, ama şimdi bu konuya girecek imkânımız yoktur.

Burada söylenenler ışığında, kesin bilgiye ulaşmanın öncülü olan şüphe veya hayret türünün rölativistlerin ve şüphecilerin bahsettiği şüpheden ayrı olduğu

1 *Evâilü'l-Makâlât*, s. 11.

söylenebilir. Rölativist bakıştan kaynaklanan şüphe daima gündeme getirilmiştir ve eski zamanlardan beri bazı insanlar onun tuzağına düşmüştür. Sextus Empiricus ve Çiçero ve bir kısım büyük Sofistler bu şüphe türü hakkında konuşmuşlardır. Son yüzyıllarda Montaigne bu bakışa meyletmiş ve onu savunmuştur. O bir yerde şöyle söyler: "Her an kendimden kaçıyor ve değişiyor görünüyorum." Onun, "Hayatımız sürekli hareketten başka bir şey değildir" şeklindeki hayat tanımı bu inanç ile şekillenmiştir. Bu yüzden her şeyin varlığı paradoksal şekilde kendisinin karşıtı ile tanımlanır. Öyle ki varlığın hareket ve eylemden oluştuğu söylenebilir. Bu saatteki "ben" ile yarınki "ben" iki farklı insan isek, daimî kavramlara ve inançlara nasıl ulaşabiliriz?

Montaigne'in çatısının kirişlerine şu cümlenin kazınmış olduğu söylenir: "Kesin olan, hiçbir şeyin kesin olmadığıdır." Ben her hükmü askıda bırakıyorum. Rölativizmin kâmil bir örneği bir Çin hikâyesinde şöyle geçer:

> Bir gün Chuang Tzu arkadaşı Hui Tzu ile birlikte Hao nehri üzerindeki güzel köprüde gezinti yapıyorlarmış. Chuang, "Şu balıklar sudan ne kadar da güzel sıçrıyorlar; bu onların sevincinin göstergesidir" demiş.
>
> Hui demiş ki: "Sen balık değilsin, onların sevincinden nasıl haber verebilirsin?"
>
> Chuang cevaben demiş ki: "Sen de ben değilsin, benim balıkların sevincinden haberdar olmadığımı nasıl bilebilirsin?"
>
> Hui demiş ki: "Evet, ben sen değilim ve senin kalbini bilemem. Ancak senin balık olmadığında hiç şüphe yoktur ve senin balıkların sevincinden haberdar olamayacağın gayet açıktır."
>
> Chuang demiş ki: "O halde tartışmamızın başına geri dönelim. Sen benim balıkların sevincinden nasıl haberdar olduğumu sordun. Sen cevabı bildiğini düşünmene rağmen bu soruyu tekrar sordun, ama ben balıkların sevincini kendi sevincim sebebiyle, yani onları Hao köprüsünden izlememin sevinci ile biliyorum."[2]

Bu hikâyenin anlamı farklı pek çok şekilde açıklanmıştır ve pek çok kimse bu tür bakışa meyletmiştir. Çağdaş felsefî ekollerin çoğunluğu, hatta on dokuzuncu yüzyılın sonunun felsefeleri aklın asıllığına karşı çıkmışlar ve bu görüşü benimsememişlerdir. Alman filozof ve düşünür Nietzsche rasyonalist aklı geçimsiz olarak isimlendirir ve ondan yüz çevirir. Hartmann aklın kendisinin akledilemez bir şey olduğunu söylemiştir. Ona göre akıl daima iki akledilir şey arasında yer alır. Hartmann'ın demek istediği aklın bir taraftan tikel şeye, diğer bir yönden esaslara ve ilkelere bağlı olduğudur.[3] Nasıl ki tikel şey tikel olmak bakımından akledilemez ise, aklın ilkeleri ve esasları da akledilemez.

---

2 Bâbek Ahmedî, *Terdîd*, Neşr-i Merkez, 1374, s. 1-25.

3 Jean Lacoste, *Felsefe der Karn-ı Bîstom*, Farsça çvr. Dr. Rızâ Dâverî, 1375, s. 12.

Zira ilksel esas ve ilkeler başka esas ve ilkelere bağlı değildir. Çünkü aksi takdirde teselsül veya kısır döngü ortaya çıkar. Bu yüzden Hartmann bu esasları akledilmez olarak isimlendirmiştir.

Burada söylenenler ışığında İslam düşünürlerinin düşünüp araştırma ve delil getirme evresinden önceki şüphe ve şaşkınlık adıyla gündeme getirdikleri şeyin, rölativist bakıştan doğan ve Bâtılı düşünürlerin meylettikleri şüpheden farklı olduğu iddia edilebilir.

Dikkat edilmesi gereken husus şu ki Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ düşünüp araştırmayı ve delil getirmeyi ilk zorunlu görev olarak görmesine ve Hakk Teâlâ'yı tanıyıp bilmek için hareket ve çıkış noktası saymasına rağmen, düşünüp araştırmanın zorunlu olmasının sebebi olarak isimlendirdiği şeye de önem verir ve ondan bahseder. O der ki: Düşünüp araştırmanın zorunlu olmasının sebebi zarara uğrama korkusudur. Yani nasıl ki bu dünya işleriyle ilgili olarak zarara uğrama korkusu o şeyler hakkında düşünüp araştırmanın zorunluluğunu gerektiriyor ise, ahiret hayatının zararlarına uğrama korkusu da onlar hakkında düşünüp araştırmanın zorunlu olmasını gerektirir. Kendisine uğrama korkusunun düşünüp araştırmayı gerektirdiği zarar ve ziyan, ister bilinen ister sanılan bir şey olsun fark etmez. Burada şöyle diyebiliriz: Düşünüp araştırmanın sebebi ve istidlâlin gerekliliği zarara uğramak olduğunda, bundan düşünüp araştırmanın mecburî olduğu sonucu çıkar, mecburî şeylerde de yükümlü kılmak anlamsızdır [Zira zaten yükümlü tutulmadan da insan onu yapmak zorundadır].

Seyyid Murtazâ bu probleme dikkat çekmiş ve cevap vermiştir. Ona göre ahiret hayatının zararlarına uğramak acil olmadığı ve hemen şimdiyi ilgilendirmediği ve çok uzak ve bilinmeyen bir mesafede gerçekleşme imkânı bulduğu için, kişinin zorlanmasını ve harekete geçmesini sağlamaz ve düşünüp araştırmanın zorunluluğu ile yükümlü olmak kendi gücünü korur. Seyyid Murtazâ nazarında zarara uğrama korkusu sadece şahsı zorlayan ve harekete geçiren konularda söz konusu olur, o zararlar da acil ve hissedilirdir.

Bu söylenilenler ışığında şunu iddia edebiliriz: Ahiret hayatının zararlarına maruz kalma korkusu, akıllı kimse için nereden gelip nereye gideceği ile ilgili konularda düşünüp araştırmayı ve delil getirmeyi zorunlu bir yükümlülük kılar. Burada yine şöyle diyebiliriz: Düşünüp araştırmanın zorunlu olduğu bilgisi zarurî/zorunlu değil, kesbî/çalışarak kazanılan olursa, mecburen bu bilginin öncelenmiş olduğu, buna karşılık düşünüp araştırmanın zorunluluğunun ilk zorunlu görev olmadığı söylenmelidir. Seyyid Murtazâ bu probleme de eğilir ve onu savunur. O der ki: Düşünüp araştırmanın zorunlu olduğu bilgisi iktisabî/çalışarak kazanılan olsa da, onu düşünüp araştırmadan ayrı görmek mümkün değildir. Bunun anlamı şu ki insan düşünüp araştırmanın zorunlu olduğunu

bilirse, düşünüp araştırmanın zorunluluğu da var olacaktır. Zira düşünüp araştırmanın zorunluluğu bilgisiyle birlikte düşünüp araştırmanın zorunluluğu var olmazsa, bundan düşünüp araştırmanın zorunlu olmadığı sonucu çıkar.

Seyyid Murtazâ *ez-Zahîre fî 'İlmi'l-Kelâm* adlı eserinde Hakk Teâlâ'yı bilmek için düşünüp araştırma zorunluluğunu ilk yükümlülük saydıktan sonra bir başka bölüm açar ve orada Hakk Teâlâ'yı bilmek için düşünüp araştırmanın zorunlu olmasının gerekçesini ele alıp tartışır. Daha önceden işaret edildiği gibi, ona göre zarara uğrama korkusu düşünüp araştırma zorunluluğunun temelidir ve gerekçesidir. Burada gündeme getirilen mesele korkunun insan için başlangıçta sessizce meydana gelmemesi ve onun meydana gelmesi için bir yol veya emarenin değerlendirilmesidir. Seyyid Murtazâ'ya göre insan için korku ya insanın aralarında büyüdüğü insanların kendisine korkuyu telkin etmesi ya da bazı işaret ve göstergeler üzerinde düşünmesi ve bu işaretlerin onu düşünüp araştırmamaktan korkutmasıdır. İnsanda korkunun ortaya çıkmasının bir başka yolu daha vardır ve o da şudur: Yücelik ve celal sahibi Allah insanda onu düşünmeye sevk eden ve gafil kalmaktan korkutan bir şey varlığa getirmiştir. Bir başka deyişle, çağın insanlarından uzak kalmış ve kendisinden hiçbir davetin sâdır olmadığı kimsenin kulağına Allah Teâlâ bir tür gizli söz koyar ve kişi o sözün neticesinde düşünme ve araştırmaya dalar.

Seyyid Murtazâ'nın bu konudaki ifadeleri şöyledir:

فإن لم يحْصُل الوجهان الأوّلان وجب على الله تعالى أن يُخْطر بباله
ما يَقْتضى وجوبَ النَّظر عليه بكلام يفْعله داخلَ سمْعه.[4]

[İlk iki sebep/yön hasıl olmazsa, Allah Teâlâ o kişinin kulağında yarattığı bir sözle, düşünüp araştırmanın onun için zorunlu olduğunu ona hatırlatır.] Bu alıntıda görüldüğü üzere, Seyyid Murtazâ'ya göre düşünüp araştırmanın zorunlu olmasının yollarından biri Allah Zülcelâl'in kişinin kulağının içine koyduğu bir söz aracılığıyla düşünüp araştırmanın zorunluluğunu ona fark ettirmesidir. Burada şöyle söylenebilir: Kulak ve işitme duyusundan mahrum olan ve sağır anneden doğan kimselerin bu yoldan faydalanamayacak ve mecburen düşünüp araştırma zorunluluğuyla yükümlü olmayacaktır.

Seyyid Murtazâ bu probleme cevap verir ve der ki: İşitme nimetinden mahrum olan ve sağır anneden doğan kimseler içlerinden gelen bir itkiyle düşünmeye koyulabilir ve insan aklının ve düşüncesinin işaret ettiği emarelere yönelebilir. Ayrıca dış kulaktan mahrum olmak ve dışarıdan ses işitmemek asla kişinin kendi içinden gelen sesleri işitmediği anlamına gelmez. Dolayısıyla bir insan

4 Ebû Hâmid Ğazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Türkiye baskısı, Ankara, s. 1.

kulak ve işitme nimetinden mahrum olursa düşünme zorunluluğu ile yükümlü olmaz diye bir iddiada bulunmak mümkün değildir.[5]

Burada şimdiye kadar söylenilenler ışığında, Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ'nın düşünüp araştırmanın ilk zorunlu görev ve yükümlülük olduğu görüşünde Ebû 'Alî ve Ebû Hâşim Cübbâî gibi önemli Mu'tezilî düşünürlerle hemfikir olduğu açıkça görülmektedir. Kelam ilmiyle aşinalığı olan kimseler, Mu'tezilî düşünürlerin aklî delili naklî delile öncelediği ve bir tür akıl dininden bahsettiklerini iyi bilirler. Bu gruba göre nimet vereni bilmek ve ona şükretmek ve iyilik ve kötülüğü bilmek aklî zorunlu görevlerdendir ve böyle şeyler akıl dinini oluşturur.

Mu'tezilî düşünürler peygamberin getirdiği dini (*şerî'at-ı nebevî*) hükümler koymakla ilgili görürler ve bu dinde hükümlerin ve ibadetlerin vakitlerinin ve aklın idrak edemediği şeylerin belirlendiğine inanırlar. Bir başka deyişle Mu'tezilî düşünürlere göre akıl Allah'ın birliği ve adaleti, nimet verene şükretmek ve genel olarak iyilik ve kötülük gibi genel hükümleri bilebilir. Buna göre onlar nazarında peygamberin getirdiği din, insanın aklî hükümleri ortaya çıkarmasına ve dış dünyada gerçekleştirmesine imkân veren şeylere hastır.

Bilinmelidir ki Mu'tezilîler aklî delili naklî delile öncelikli saymakla aklî delil ile naklî delil arasında çatışma gördüklerini kastetmezler. Zira akıl ile nakil arasında anlaşma ve örtüşme vardır ve Kur'ân-ı Kerîm'de gelen anlamlar daima akılla uyumludur. Ancak bazı Mu'tezilî düşünürlerin aşırılık yolundan gittikleri ve aklı tek başına dini anlamanın temeli saydıkları gözden kaçırılmamalıdır. Bu kimseler şeriatı aklı pekiştiren bir şey olarak tanımlayan kimselerdir. Bu kişilerin aşırılığı şeriatı kendi başına ve tek başına delil görmemeleri ve onu aklı pekiştirmesi yönünden değerlendirmeleridir. Açıkça görüldüğü üzere, Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ bu aşırılıktan uzaktır ve aşırı giden Mu'tezilî kimselerle asla hemfikir değildir.

Burada üzerinde araştırma ve değerlendirmede bulunabileceğimiz bir mesele gündeme getirilmektedir. O mesele de şudur: Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ düşünüp araştırmanın zorunlu görev olduğunu söylerken acaba o bir tür aklın asıllığı fikrini mi savunmaktadır? Burada öne çıkan bir diğer mesele şudur: Bir insan aklın asıl olduğuna inanırsa acaba kendini rasyonalist filozoflar grubundan ayırabilir ve onlara karşı çıkabilir mi?

Bu soruların cevabı ne olursa olsun, Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ'nın filozoflarla tanışıklığı ve yakınlığı olmadığında, tam tersine bazı konularda onların tutumlarına katı şekilde karşı çıktığında şüphe yoktur. Burada söylenebilecek tek şey şudur: Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ'nın düşünüp araş-

5 Seyyid Murtazâ, *ez-Zahîra fî 'İlmi'l-Kelâm*, ss. 171-172.

tırmanın ilk olması veya öncelikli olması başlığı altında ifade ettiği şey filozofların aklın asıllığı adıyla gündeme getirdikleri şeyden farklıdır. Seyyid Murtazâ'nın düşünüp akletmeyi ilk zorunlu görev saydığı ve sonuçta aklın önceliğine dahil olduğu doğrudur, ancak bu büyük âlim düşünüp araştırmanın zorunluluğunun sebep ve gerekçesini de dikkatli bir incelemeye tâbi tutar ve zarara uğrama korkusunu düşünüp araştırma zorunluluğunun temeli sayar. Bu söz, Seyyid Murtazâ'nın düşünüp araştırmanın zorunluluğu ve aklın nakle önceliği konusunda söylediklerinin amelî akıl ile ilgili olduğunu göstermektedir.

Ebû Nasr Fârâbî *İhsâü'l-'Ulûm* (İlimlerin Sayımı) adıyla kaleme aldığı küçük ve içerikli kitabında ahlak ve siyaset ilmini, hakeza fıkıh ve kelam ilmini amelî ilimler kategorisi içinde değerlendirir ve onları âmeli akıl ile ilişkilendirir.[6] Siyaset (*el-'ilmü'l-medenî*), iradeli fiil ve davranışları, hakeza bunların kendilerinden kaynaklandığı meleke, huy, seciye ve mizaçları inceler. Bu ilim, kendilerine ulaşmak için fiil ve davranışlarda bulunulan hedefleri de zikreder. Siyaset ilminde gerçek mutluluk ve hayalî mutluluktan, yine gerçek mutluluğa ulaşma yolundan bahsedilir. Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ zarara uğrama korkusundan bahsederken ve onu düşünüp araştırma zorunluluğunun gerekçesi ve temeli yaparken gerçekte mutluluğa ulaşma yolunu önermekte ve tavsiye etmektedir, bu da amelî akılla bağlantılı bir şeydir.

Bu zikredilen şeyler ışığında, Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ'nın düşünüp araştırmanın zorunluluğu ve aklın nakle önceliği konusundaki tutumunun asla filozoflara yakın olduğu ve felsefî meselelere eğilim gösterdiği anlamına gelmediği söylenebilir. Seyyid Murtazâ, İbn Sînâ ile aynı zamanda yaşamış olmasına rağmen hiçbir şekilde bu büyük filozofun eserlerine ve düşüncelerine aşinalığı yoktur. Seyyid Murtazâ kendisinden yıllar önce Bağdat'ta yaşamış olan Fârâbî'nin eser ve düşüncelerine dahi işaret etmez. Bazı önemli ve temelli meselelerde filozofların görüşüne işaret eder ve reddeder. Seyyid Murtazâ *ez-Zahîra fî 'İlmi'l-Kelâm* kitabında nefsin hakikati konusunda filozofların görüşüne işaret eder ve onların canlı faal varlığa "nefs" adını verdiklerini söyler. O akabinde bu inancı reddeder ve sonuçta nefsin soyutluğunu inkâra varan bir şekilde konuşur. Onun bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

...والفلاسفة يسمُّون الحيَّ الفعّال بأنّه نفْس والحيُّ على مذهب الصّحيح هو هذه

الجمله التى نشاهدها دون أبْعضها وبه تعلّقتْ الأحكام منْ أمر ونهى ومدْح وذمّ...[7]

6 Ebû Nasr Fârâbî, *İhsâü'l-'Ulûm*, Farsçaya çvr. Seyyid Hüseyin Hadivcem, Şirket-i İntişârât-ı 'İlmî u Ferhengî, ss. 106-107.

7 Ebû Hâmid Ğazâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Türkiye baskısı, Ankara, s. 1.

Yani filozoflar canlı faal varlığa nefs adını vermişlerdir. Oysa doğru görüşe göre canlı varlık, gördüğümüz şeylerin bütünüdür, emir ve yasaklama ve övgü ve yergi gibi hükümler de aynı varlıkla alakalıdır. Bu alıntıda görüldüğü üzere, Seyyid Murtazâ canlı faal varlığa nefs adını verme görüşünü filozoflara nispet etmekte, ama bu filozofların kim olduğuna ve bu görüşün hangi kitapta geçtiğine dair hiçbir açıklama yapmamaktadır.

İslam felsefesi tarihiyle tanışıklığı olan kimseler büyük filozofların çoğunluğunun nefsin soyut olduğuna inandığını ve nefsin hakikati hakkında farklı şekilde konuştuklarını iyi bilirler. Seyyid Murtazâ'nın nefsin hakikatı hakkında filozoflara nispet ettiği görüşü, büyük filozofların hiçbirinin eserleri ve sözleri arasında yer almaz. Her halükârda Seyyid Murtazâ, nâtık nefsi/düşünen insanî nefsi mekânsız bir cevher olarak tanımlayan bu nazariyeyi Mu'ammer ve Nevbahtî gibi bazı kelamcılara nispet eder ve reddeder. O, nefsi diri bir varlık olarak tanımlar ve bu canlı varlığın, kendi konularında gördüğümüz şeylerin toplamı olduğuna inanır. Seyyid Murtazâ'nın bu sözle demek istediği, bizim organlarımızın nefsi oluşturduğu ve canlı bir varlık olan bu nefsin emir ve yasağın, övgü ve yerginin kendisine iliştiği şey olduğudur. O kendisinin görüşünün doğruluğunu ispatlamak için delil getirir ve der ki: Organlarımızın toplamının nefsi oluşturduğunun delili nefsle alakalı bütün hükümlerin organların toplumunda ortaya çıkması ve onlarla bağlantılı olmasıdır. Zira algı organlar aracılığıyla gerçekleşir, üzüntü ve sevinç de algıyı izler. O sonrasında şunu ilave eder: Organların toplamında, fâil olarak bilinen şeyden bir parçanın çıkarılması mümkün değildir, zira konuşma, organların dışında bir fâil olarak kabul edilirse, bu durumda konuşma kendi fiillerini cüzlerin arasında yaratmış olması gerekir. Çünkü kudret bu takdirde nefste kâim/var olur ve bütün organlar nefsin fiilinin gerçekleştiği mahal olur.

Seyyid Murtazâ, nefsin bir fâil olarak kendi fiilini organlarda yarattığı nazariyesinin kesin bir şekilde yanlış olduğunu söyler, zira insan tek elle ağır bir şeyi taşırken çok zorlanır, ama diğer elinden yardım alır da o ağır şeyi iki eliyle tutarsa, onu rahatlıkla taşır. Zorunlu ya da apaçık olan bu fenomen ya da durum, insanın bir şeyi taşımasının nefsin yarattığı fiil olmadığına delil teşkil eder, zira taşıma fiili nefs tarafından yaratılmış olsaydı, diğer elden yardım almak taşıma fiilini kolaylaştırmada kesinlikle etkili olmazdı.

Seyyid Murtazâ'nın nâtık nefs/insan nefsi ie ilgili meselelerdeki düşünce tarzının aydınlığa kavuşması için burada onun ifadelerinden bir kısmını aktaralım:

...وهذا يبْطل بما نعْمله ضرورة مِنْ أنَّ أحدنا قد يتعذَّر عليْه حمل بعض الأجسام

بإحدى يديْه اويثقل، فإذا استعان باليدين تأتّى المتعذّر أوخفّ المستثقل، لأنّه لا

وجه لهذا الحكْم المعْلوم بإضْطرار مع القوْل بالإخْتراع.

[Şu hakikat bu iddianın geçersiz olduğunu kesin biçimde ispatlamaktadır: Ağır cisimleri tek elimizle taşımakta zorlanırız veya bu iş bize ağır gelir; ama iki elimizi birden kullandığımızda bu zor gelen iş gerçekleşir veya ağır bulduğumuz bu yük hafifler. Bu iddia geçersizdir, zira zorunlu olarak bilinen ve inkâr edilemez bu hüküm nefsin fiilleri organlarda yaratması görüşü kabul edildiği takdirde açıklanamaz ve anlamsız hale gelmektedir. *Mütercim*] Bu alıntının anlamı açıklandığı ve belirtildiği gibi şudur: Seyyid Murtazâ nefsi organların toplamı sayar ve nefsin fiilinin yaratma şeklinde gerçekleşmediğine inanır. Açıkça görüldüğü üzere, Seyyid Murtazâ'nın nâtık nefsin/insan nefsinin hakikati hakkında ifade ettiği görüş böylesi meselelere derin felsefî bir bakışla bakan kimseler nazarında bir ölçüde basit ve saf fikirli görünecektir. Ancak Seyyid Murtazâ'nın fikrî temelleri ve itikadî esasları dikkate alınacak olursa, onun nefsin hakikati konusundaki görüşlerinin kendi fikrî temelleriyle asla uyuşmadığı açıkça görülecektir.

Bilinmelidir ki Seyyid Murtazâ nazarında düşünüp araştırmanın zorunluluğu ilk zorunlu görev olarak görülür. Buna göre yükümlülük başlangıç noktası olur ve ilk yükümlülük olan [Allah'ı] bilmenin zorunluluğundan önce başka bir şey var olmaz. Bu yüzden Seyyid Murtazâ, kitabının birkaç bölümünü yükümlülüğe ayırmış ve onun hakkında ayrıntılı şekilde konuşmuştur. O, yükümlülük hakkındaki bahisten hareketle insanın mahiyeti hakkındaki araştırmaya ulaşmış, aynı münasebetle nâtık nefsin/insan nefsinin hakikatinden bahsetmiştir. Seyyid Murtazâ çok açık şekilde şöyle söyler: Bizi yükümlüyü bilmeye muhtaç kılan, yükümlülük hakkında konuşmaktır. Bu konuşmanın anlamı; yükümlülüğü bilmeseydik, yükümlünün bilgisine muhtaç olduğumuzu bilmeyecek olmamızdır. Seyyid Murtazâ'nın bu konudaki ifadesi şöyledir:

لمّا أحوجَنا الكلامُ فى التّكْليف إلى بيان ما هو المكلّفُ لتعلّقه به وجب بيانُه...[8]

[Yükümlülük hakkında konuşmak, yükümlülüğün yükümlüye ilişmesi ve onunla alakalı olması sebebiyle yükümlünün ne olduğunu açıklamamızı gerektirdiği için, onu açıklamamız gerekti...]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Seyyid Murtazâ'ya göre bizi yükümlüyü bilmeye muhtaç bırakan, yükümlülük hakkındaki konuşmadır. Seyyid Murtazâ'nın yükümlülük hakkındaki görüşü Fransız filozof René Descartes'ın düşünce hakkında söylediklerine çok benzer. Batı felsefesi tarihine aşina olan kimseler Descartes'ın felsefesinin şu cümleyle başladığını iyi bilirler: "Düşünüyorum, o halde varım." Seyyid Murtazâ'nın yükümlülük ve yükümlü hakkındaki sözlerini özetleyecek olursak, şu şekilde formüle edebilir ve diyebiliriz:

---

8 Ebû Hâmid Ġazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Türkiye baskısı, Ankara, s. 1.

"Yükümlüyüm, o halde varım." Seyyid Murtazâ işte bu düşünce tarzı temelinde nefsin hakikatini organların bütünü sayar ve bu iddiayı ispatlamak için der ki; nefsle alakalı hükümler organlarda ortaya çıktığı için, zorunlu olarak nefs söz konusu organlardan ibarettir.

Burada şimdiye kadar söylenilenler ışığında, Seyyid Murtazâ'nın önemli fikrî ve felsefî meselelerden biri olan nâtık nefsin/insan nefsinin hakikati hakkında niçin bu ölçüde basit ve sade biçimde konuştuğu anlaşılmaktadır. O sadece nefs hakkında değil, akıl hakkında da derin bir düşünürden beklenecek şekilde konuşmamaktadır.

Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ aklın hakikatini, yükümlü kişinin elde ettiği ilimlerin toplamı olarak tanımlar. Bir başka deyişle, Seyyid Murtazâ'ya göre akıl yükümlü kişinin elde elde ettiği sınırlı ve belirli sayıdaki ilimlerden ibarettir. O sözlerinin devamında, akıl adını verdiği ilimler toplamına işaret eder ve onları üç kısma ayırır. Biz şimdi bu kısımlardan bahsetmeyeceğiz, ancak onun bu iddiasını ispatlamak için getirdiği delile göz atmamız ilgisiz olmayabilir.

Bu yüce makamlı düşünür der ki: Belli sayıdaki ilimlere akıl adının verildiğinin delili şudur ki; kişi için bu ilimler hasıl olduğunda ve tekamül ettiğinde, o kişi akıllı olur. Ancak bu ilimler kişide tekamül etmezse, o şahıs akıllı sayılmaz. Seyyid Murtazâ, bir insanın kendisinin ele aldığı üç ilimde tekamüle ulaşamazsa, başka bütün ilimlere ne kadar da sahip olsa akıllı sayılmayacağına inanır. Biz burada her türlü yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için Seyyid Murtazâ'nın ifadelerinden bir kısmını aktarmak istiyoruz:

...والعقل هو مجموع علوم تحصل للمكلَّف...والدَّليل على أنَّ ما بيَّنَّا
هو العقل دون ما قاله صنوف المبطلين أنَّ عند حصول هذه العلوم وتكاملها
يكون الإنسان عاقلاً ومتى لمْ يتكاملْ لمْ يكن عاقلاً وإن وجد على كل شيء سواها،
فدلّ ذلك على أنَّها هو العقل دون غيرها.[9]

[Akıl; yükümlü için hasıl olan ilimlerin toplamıdır... İptalcilerin dediğinin değil, bizim açıkladığımız şeyin akıl olduğunun delili, bu ilimlerin hasıl olması ve kemale ermesi halinde insanın akıllı olması, kemale ermediğinde ise onlar dışındaki her şeye sahip olsa da akıllı olmamasıdır. İşte bu durum, başka şeylerin değil, ilimlerin akıl olduğuna delalet eder. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ aklı belirli ve sınırlı ilimler toplamı olarak bilir ve bu ilimlerin kişide tekamül etmediği takdirde o kişinin akıllı olmayacağına, tekamül ederse o kişinin akıllı olacağına

---

9 Ebû Hâmid Ĝazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Türkiye baskısı, Ankara, s. 1.

inanır. Bu durum söz konusu ilimlerin akıl olduğuna ve onlar dışındaki şeylerin akıl olarak sayılamayacağına delildir. Seyyid Murtazâ aklın anlamının hakikati konusundaki görüşünü ifade ettikten sonra onu açıklamaya girişir ve iki delille belirli ve sınırlı ilimler toplamına akıl denildiğini söyler.

Birinci delil, bu ilimlerin nefsin arzularını ve nefsanî eğilimleri engellemesidir. Bu yüzden bu tür ilimler devenin *ikâlı*'na/ayak bağına benzetilmiş ve ona *akıl*/engel denilmiştir.

İkinci delil, bu ilimlerin var olması ve ortaya çıkmasıyla düşünüp araştırmaya ve delil getirmeye bağlı diğer bütün ilimler de var olur. Öyle ki bu ilimler sanki diğer ilimlerin *ikâl*'ı/ayak bağıdır.

Görüldüğü gibi, Seyyid Murtazâ'nın akıl ve nefsin hakikati konusundaki sözleri daha ziyade edebî ve estetik yöne sahiptir, bu şeylerin gerçekliği ve hakikati ile daha az ilgilidir. Akıl ve nefsin hakikati, düşünce tarihi boyunca daima tartışılmış ve daha çok, büyük düşünürler ve filozoflar bu konuda söz söylemişlerdir. Filozof ve bilgelerin akıl ve nefs konusunda nihaî hakikate ulaştıkları iddia edilemez, ancak bu büyüklerin akıl ve nefs konusunda ortaya koyduğu şeylerin sahilsiz bir okyanus gibi olduğu kolaylıkla söylenebilir. Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ bu okyanusa, eteği hiçbir şekilde onun suyuyla ıslanmayacak şekilde yaklaşmaya çalışmaktadır.

Daha önce işaret edildiği üzere, bu yüce makamlı düşünür, filozofların eserlerine önem vermemiş ve onların tartışmaları alanına girmemiştir. Bütün bunlarla beraber, o kimi zaman özel felsefî terimleri kullanmış ve bazı meselelerde görüş beyan etmiştir. Böylesi konularda onun felsefî meselelere aşina olmadığı açığa çıkmakta ve görüşünün zayıflığı kendini göstermektedir. Böylesi konularda örnek olarak Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ'nın cevherlerin fenası/sonluluğu konusundaki nazariyesine işaret edilebilir. Bu yüksek makamlı düşünür ayet ve rivayetler gereğince, celal sahibi Allah'ın bu âlemin cevherlerini/cisimlerini sonlu kıldığını söyler. Diğer taraftan, kalıcı olanın ancak kendisinin zıddı aracılığıyla yok olduğunu açıkça biliyoruz. Bu öncüllerden hareketle, bu âlemin cevherlerinin zıtları olduğu ve Allah Teâlâ'nın onları zıtları aracılığıyla yok ettiği sonucuna ulaşırız.[10]

Görüldüğü gibi, Seyyid Murtazâ âlemin cevherlerinin sonluluğu nazariyesini ispatlamak için cevherin zıddının varlığını kabul etmeye mecbur kalmıştır. Buna karşılık müsellem felsefî ilke ve esaslara göre cevherlerin zıtları yoktur ve zıtlık meselesi sadece arazlarla ilgili olarak söz konusu edilebilir. Felsefî meselelerle aşinalığı olan kimseler bir cevherin zıddının olmasının gerçekten ne kadar uzak olduğunu iyi bilirler.

---

10 *Ez-Zahîra fî 'İlmi'l-Kelâm*, s. 144.

Ancak şimdi bu âlemin cevherlerinin niçin zıtlarının olamayacağı bahsine girmeyeceğiz, zira bu meseleyi ele alıp incelemek çok fırsat gerektirir. Elbette mütekaddim/önceki filozoflar arasında cevherde zıddın varlığını kabul eden kimseler vardı, ama müteahhir/sonraki filozoflar cevherlerde zıtlığı reddetmişler ve onu arazlar âlemine hasretmişlerdir.

Şimdiye kadar söylenilenler ışığında, Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ'nın filozoflara önem vermediği için ve felsefî meselelerle aşinalığı olmadığı için, böylesi konularda sergilediği tavrın sağlam olmadığını ve felsefî konularda dile getirdiği görüşlerin eleştiri ve tartışmaya açık olduğu söylenilebilir. Ancak dikkat çekici olan husus şudur ki bu yüksek makamlı düşünür, filozoflardan ve düşüncelerinden pek hoşlanmasa da, daima aklî tutumları savunmakta ve hayret verici bir derin bakışla meseleleri ele almaktadır.

Seyyid Murtazâ taklidi eleştirme ve insanların düşüncenin önemine ilgi göstermesi konusunda, benzeri başka düşünürlerin eserlerinde pek az bulunacak bir şekilde konuşur. Taklitçi kimsenin nazarında bütün görüş ve nazariyeler bir ve aynıdır. Buna göre taklitçi kimse için Yaratıcı'nın ispatı inancı onun nefyedilmesi inancından hiçbir şekilde daha öncelikli ve üstün değildir. Bir başka deyişle, Yaratıcı'nın ispatı inancı ve Yaratıcı'nın nefyedilmesi inancı taklitçi kimsenin nazarında bir ve aynı olan ve aralarında bir tercih ve üstünlük imkânı bulunmayan iki nazariye oluşturur. Taklitçi kimse yaratıcının ispatlanmasına inanma konusunda taklitçi olduğu gibi, Yaratıcı'nın nefyedilmesi konusunda da taklitçi olabilir. Şu mesele de müsellemdir ki insan iki eşit taraf/seçenek arasında kalırsa ve iki taraftan birini tercih etmeyi gerektirecek bir unsur bulunmazsa seçme imkânı da bulunmaz. Buna göre, taklitçi kimse çeşitli nazariyeler ve görüşlerle karşı karşıya kalırsa, ya hepsini kabul etmeli ve hepsine inanmalı ya da tevakkuf edip/kararını askıya alıp bütün görüş ve nazariyeler karşısında ilgisiz kalmalıdır. Farklı ve zıt görüşlere ve nazariyelere inanmanın imkânsız olduğu açıktır. Buna göre kararını askıya almaktan başka çare kalmamaktadır.

Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ taklidin geçersiz olduğunu ortaya koymak için bir başka yolla istidlâlde bulunur ve der ki: Taklit yolunu önceleyen ve tercih eden kimse daima iki seçenekle karşı karşıyadır:

Birinci seçenek: Kişi, taklit ettiği ve peşinden gittiği kimsenin isabetli ve haklı olduğunu bilmez. Bu takdirde, yanılma ihtimali söz konusu olduğu için, taklit etmek kötü bir şeydir.

İkinci seçenek: Kişi, kendisini taklit ettiği ve peşinden gittiği kimsenin isabetli ve haklı olduğunu bilir. Bu durumda, iki varsayım söz konusudur:

Birinci varsayım: Taklitçinin taklit ettiği kimsenin isabetli olduğunu bilmesi apaçık ve zorunlu bir bilgidir. Taklitçinin apaçık ve zorunlu bilgiye sahip

olmadığında şüphe yoktur, dolayısıyla bu varsayım mevhum/asılsız bir varsayımdır.

İkinci varsayım: Taklitçi, taklit ettiği kimsenin doğruluğuna ilişkin bilgisini delil aracılığıyla elde eder. Bu durumda da iki varsayımın söz konusu olacağı basiret sahibi/anlayışlı kimseye kapalı değildir:

Birinci varsayım: O delilin kendisi taklit yoluyla elde edilmemiştir, bu da sadece doğru ve kabul edilebilir olan kısımdır.

İkinci varsayım: O delil taklit yoluyla elde edilmiştir. Taklit etmenin caiz olduğuna ilişkin delilin kendisi de taklit yoluyla elde edilirse, teselsül doğar ve iş sonsuz taklitçilere varır.

Seyyid Murtazâ bu bahsin sonunda çok önemli bir noktaya dikkat çeker. O der ki taklit geçersiz olmasa Allah'ın elçilerinin elinde gerçekleşen mucizeler abes işler hükmünde olurdu.[11] Seyyid Murtazâ'nin bu ifadeyle demek istediği, peygamberlerin elinde mucizelerin ortaya çıkması ilahî dinleri kabul etmek için delil ve burhanın gerekli olduğu ve taklitle yetinmenin caiz olmadığıdır. Buna göre dinde taklidi caiz gören kimse mucizelerin varlığını gerekli ve zorunlu görmez.

Görüldüğü gibi Seyyid Murtazâ mucizelerin varlığını ve ortaya çıkmasını taklidin geçersiz olduğunun delili sayar, delil getirmenin ve delile yönelmenin ise dinin yolu ve doğru yol olduğuna inanır. Bazı kimseler peygamberlerin elinde mucizelerin ortaya çıkmasını ve gerçekleşmesini düşünme ve delil getirmeye yer bırakmadığını sanırlar. Ancak Seyyid Murtazâ bu kimselerin düşüncesinin aksine mucizeleri bir tür delil getirme görmüş ve bu yolla taklidin geçersiz olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Bu yüksek makamlı düşünür aklın önemi ve onun dinle ilişkisi konusunda çok dikkat çekici bir nazariye dile getirmiştir. O şöyle söyler: Allah Zülcelal'ın peygamberleri akılların gereğini tekit etmek ve pekiştirmek için göndermiş olduğunu kabul etmek kesinlikle imkânsız değildir. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

وغيْر ممتنع أن يبْعث الله تعالى الرّسول لتأكيد ما في العقول..[12]

[Allah Teâlâ'nın peygamberi akıllarda var olanı tekit etmek için göndermiş olması imkânsız değildir. *Mütercim*]

---

11 *Ez-Zahîra fi 'İlmi'l-Kelâm*, s. 165.

12 *A.g.e.*, s. 323.



3

NAKLÎ BİLGİLER, AKLÎ BİLGİLER KONUSUNDA İLAHÎ LÜTUFLARDIR

İslam'ın içerikli ve zengin kültür tarihini araştırırken daima iki grup araştırmacı ve düşünür ile karşılaşmaktayım. Bu iki grup sırasıyla *akılcılar* ve *nakilciler* olarak isimlendirilen kimselerdir. Bu kategorilendirmenin İslam düşünürleri hakkında ne ölçüde doğru ve muteber olabileceği bir yana, temel bir husus gözden kaçırılmamalıdır: Bazı İslam düşünürleri biliyoruz ki yukarıdaki sınıflandırmaya göre nakilciler grubuna dahil olmaktadır. Ancak bu kimseler güçlü şekilde düşünce ehlidir ve akletme yoluyla büyük hakikatlere ulaşmıştır. Diğer taraftan bazı kimseleri de tanıyoruz ki yukarıdaki terminolojiye göre akılcıdır, ama başka herkesten fazla dini metne tutunmuştur ve nakilcilerin sözlerine itibar etmiştir. Bu husus İslamî dinî metinlerin asla akla mâni olmadığını ve eşya üzerinde düşünmeyi engellemediğini gösterir. Hatta bazı büyük sûfîlerin müşahedelerinden ve kalbî açılımlardan bahsederken gerçekte bir tür aklî açılımdan bahsettiklerini söylemek abartılı olmayacaktır.

Sahih İslamî dinî metinlerin muteber bir metin olarak daima düşünceye ilham verici ve aklın sıçrama tahtası olduğunu iddia etmek gerçekten uzak olmayacaktır. Bu iddia öylesine muteberdir ki şöyle denilebilir: Dinî metinlerden

ilhamlar elde edilmemiş olsaydı, İslam dünyasında bazı ilimler esasen varlık sahasına çıkmazdı. Diğer bazı ilimler de gelişme aşamalarına adım atamazdı. Bunun delili aklın özgürleşmesi ve gelişimi için daima bir tür motora ihtiyaç duymasıdır. Bu demek oluyor ki insan dinî metinlere yönelmezse düşünüp araştırmadan geri kalır ve kendi akıl ve fikrini kullanmaz. Hatta bunun anlamı, aklın kendi açılımı için bir tür motora ya da ilham verici etkene ihtiyaç duymasıdır.

Burada şöyle demek mümkündür: Dinî metinlere yönelmek, sadece aklın açılımının yolu ve aracı değildir, aynı zamanda aklı kendi içinde tutsak eden bir kayıt ve bağ noktasına varabilir.

Bu probleme cevap olarak şöyle söylenmelidir: Dinî metinlere yönelişin akıl için bir tür kayıt olduğu doğrudur, ancak hangi akıl vardır ki hiçbir kayıt ve sınırı olmasın? Her aklın kayıt ve sınırları vardır; her düşüncenin varsayımları ve çıkış noktaları vardır. Düşünce boşlukta gelişip serpilmez. Aklın hiçbir kayıt ve sınırının olmadığını söylemek bir bakıma aklın yok olduğunu söylemektir. Zira aklın hiçbir kayıt ve sınırının olmadığı bir yerde akledilir ile akledilemez bir ve aynı olur, doğru ile yanlış yahut hak ile bâtıl arasında bir fark kalmaz. Ayrım ve farklılıklar kayıt ve sınırlar temelinde var olur. O halde kayıt ve sınırlar ortada olmazsa, ayrım ve farklılıklara da yer kalmayacaktır. Buna göre akıl doğru ile yanlış arasında fark olduğuna hükmediyor, hakkı bâtıldan ayırt ediyorsa, zorunlu olarak kayıt ve sınırlara vâkıf olmalıdır ve kendi sınırının ötesine geçmemelidir.

Bu söylenilenler ışığında şöyle söylenebilir: Akıl, her yerde ve amelde bulunduğu her şekilde kendi kayıt ve sınırlarına sahiptir ve onlar temelinde açılım ve gelişime doğru ilerler. Aklın işinin son tahlilde kayıtlardan kurtulmak olduğu hususu da dikkate alınmalıdır. Akıl kendi özü ve cevheri itibarıyla, kendisine yüklenen kayıtlar karşısında boyun eğmez ve asla bir tür çaba ve uğraşıdan geri durmaz. İşte bu sürekli çaba ve uğraşı içinde bütün sınır ve kayıtlar sorgulanır ve aklın cevheri belli bir yapıya dönüşmekten ya da bir tür yerleşik yapının sabit rengini almaktan uzak durur. Bütün bunlarla birlikte, ilkelere ve esaslara yönelmek zorunludur ve aklın metinlere müracaat etmekten kaçındığı yerde kendi kimliğine kavuşamayacaktır. Bu yüzden geçmişi dikkate almak zorunlu ve gereklidir. Zira geçmiş var olmasaydı, şimdiki zaman da var olmazdı.

Elbette geçmişi dikkate almanın biçimi ve geçmişle irtibâtın şekli hakkında çok tartışma vardır; şüphesiz şimdi yaşayan kimse için geçmişe dönmek mümkün değildir. Geçmişi şimdiki zamana geri getirmek (*i'âde*) de mümkün değildir. Burada ele alınıp tartışılabilecek tek şey, geri getirmek (*i'âde*) kelimesi yerine geri çağırmak (*isti'âde*) kelimesini kullanmak ve şimdinin geç-

mişe veya geçmişin şimdiye dönüşmesi beklentisi içinde olmaksızın geçmişle bir sohbet ve diyalog halinde olmaktır.

İnsan şimdiki zamanda geçmişle sohbet ve diyalog gerçekleştirebilir. Bu diyalog ve sohbette de geçmişi geri çağırmak mümkün olur. Geçmişin geri çağrılmasında ve geçmişle diyalogda akıl faaliyet alanı bulur ve bu faaliyet neticesinde pek çok hakikat ortaya çıkar. Geçmişle diyalog bir tür geri çağırma şeklinde mümkün olduğunda, dinî metni dikkate almak ve metinle diyalogda bulunmak da ortaya çıkacaktır. Dinî metni dikkate almak da akıl ile nakil arasında bir tür irtibat ve diyalogdan başka bir şey değildir.

Akıl-nakil diyalogundan ortaya çıkan sonuç aklın, akledilemez görünen şeye kucağını açması ve bu eylem aracılığıyla onun akledilir olduğunu keşfetmesidir. Bilinmelidir ki akıl-nakil diyalogunda sadece naklî bilginin akledilir olduğu keşfedilmez, ayrıca akıl kendini yeni bir şekilde keşfeder.[1] Buna göre diyebiliriz ki eğer aklın kendine has sınırları varsa, naklin de sınırları ve kayıtları vardır. Bir başka deyişle, nasıl ki saf nakil yoksa saf akıl da insanların elinde mevcut değildir.

Aklî meselelerle meşguliyeti olan kimseler aklın sınırları olduğunu ve kendi alanının ötesine geçemeyeceğini iyi bilirler. Elbette aklın sınırlarının ne olduğu ve nereye kadar olduğu daima tartışma konusudur.

Biz şimdi filozofların ihtilafından bahsetmeyeceğiz. Sadece, aklın sınırı denilen şeyin yine aklın kendisi tarafından keşfedildiğini, yani bazı konulardaki acziyetini itiraf edenin ve sınırlarını kabul edenin akıl olduğunu belirtmek istiyoruz. İmdi eğer aklın sınırları kabul edilecek olursa, naklin sınır ve kayıtları nasıl inkâr edilebilir? Naklin aklın karşısında yer aldığı ve bir başka menba ve menşeden kaynaklandığı doğrudur, ancak nakil de ancak aklın ışığında anlaşılır. Bir başka deyişle, anlaşılmasında aklın dahil olmadığı, rolünün bulunmadığı ve bu yolla ortaya çıkmadığı bir nakil yoktur.

Buna göre nakil karşısında teslim olup ona boyun eğen kimseler bile akla muhtaçtır ve ondan uzak duramazlar. Burada ilahî yasaların ve emirlerin akıl ötesi bir evrede olduğu ve mertebece akıldan yukarıda olduğu için saf kaldığı ve asla akla karışmadığı söylenebilir.

Buna şöyle cevap verilmelidir: İlahî yasaların ve buyrukların akıl ötesinde bulunduğu doğrudur, ancak bu buyruk ve yasalar daima söz ve konuşma şeklinde ortaya çıkmış ve dinî metinlerde kendini göstermiştir. Konuşmanın ise sözcük ve harflerden oluştuğu ve bu sözcükleri anlamanın ancak akıl ve düşüncenin ışığında mümkün olduğu da müsellemdir. Buna göre naklî bilgilerle ve işitme

1 'Alî Harb, *et-Te'vîl ve'l-Hakîka*, Beyrut, s. 136.

yoluyla kabul edilen şeylerle olan her türlü karşılaşma bir tür anlama ve delil getirme ile beraberdir. Bu demek oluyor ki naklî bilgi karşısında teslim olmak, asla insanın o bilgiyi aklî olarak anlamaya ihtiyacı olmadığı anlamına gelmez. Bu sebeple kimse kendisini dinî metinler üzerinde düşünüp araştırma yapmaktan müstağni sayamaz. Buna göre kişiler arasındaki fark, bazılarının dinî metinleri ele alıp üzerinde düşünmesi, bazılarının ise dinî metinler üzerinde her türlü düşünmeden kaçınması bakımından değildir. Bilakis şimdiye kadar söylenenler ışığında, kişiler arasındaki fark, metinler üzerinde düşünme ve onları anlama türü ve biçimi arasındaki farkta bulunur.

Şüphesiz insanların anlayışı aynı değildir ve dinî metinleri kavrayışları pek çok ve bilinmeyen etkenlerin dahli temelinde farklılık arz edebilir. Filozoflar dinî metinlere baktıklarında, halkın genelinin asla kabul etmeyeceği hakikatlere ulaşabilirler. Bu ifade kelamcı ve sûfîlerin dinî metinleri ele alış ve onlara bakış biçimi hakkında da geçerlidir. Filozoflar burhan ve delil getirme yoluyla hakikatlere ulaşıyor ve kelamcılar cedel/diyalektik yöntemiyle yetiniyor ve onu güçlü bir silah olarak kullanıyorlar ise, elbette genel halk da hitabet/retorik ile yetinir ve duygular yoluyla etki altında kalır. Sûfîlerin de kendi yöntemi vardır ve bir tür müşahede ve mükaşefeden/dindar görüş ve sezgiden bahsederler.

Şimdiye kadar anlatılanlar ışığında şöyle söyleyebiliriz: Çeşitli dinî gruplar arasında var olan farklılık ve ayrılıklar akıl-nakil ayrılığı olmaktan ziyade, düşünüş ve anlayış biçimleri arasındaki farklılığa râcidir ve onların dinî metinlerin yorumuna bakışlarını gösterir. İşte tam bu noktada, akıl-nakil ayrılığını vurgulayan kimselerin yanıldıkları ve düşünce-anlayış türleri arasındaki farklılıktan habersiz oldukları ifade edilmelidir. Bu kimseler arasından bazıları aşırıya gitmiş ve aklın varlığı sebebiyle nakle ihtiyaç olmadığını söylemiştir. Bu kişiler insanın aklı izlediği takdirde naklin kılavuzluğuna ihtiyacı olmayacağını sanmışlardır. Bu kimseler arsında Ebûbekir Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî zikredilebilir. Biz burada Râzî'nin inanç ve görüşleriyle ilgilenmiyoruz, zira bu konu bu bölümün kapsamı dışındadır.

Zekeriyyâ Râzî'nin çağdaşı ve hemşehrisi olan Ebû Hâtim Râzî *A'lâmü'n-Nübüvve* adlı kitabında Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'nin bazı görüş ve inançlarına işaret etmiştir. Bu kitapta anlatılanlardan, Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'nin akla uyulduğu takdirde naklin yol göstericiliğine ihtiyaç kalmayacağına inandığı anlaşılmaktadır. Bu tür düşünce karşısında bazıları da naklî bilgileri, aklî bilgilerdeki ilahî lütuflar olarak görmüştür. Bu bahsin başında gündeme getirilen ve gerçekte bu bölümün başlığını oluşturan bu ifade, tanınmış filozof Mîrdâmâd'ın dayandığı ifadelerdendir.

Mîr Muhammedbâkır Dâmâd, naklî bilgiler aklî bilgiler konusundaki ilahî lütuflar olduğu ilkesi hakkında tafsilatlı olarak konuşmuş ve onu kendi dedesi

Kamkâmü'l-Fukahâ'ya nispet etmiştir. O, *Cezevât* (Közler) kitabının sekizinci *cezve*'sinde/közünde/bölümünde, şöyle söyler:

"Dedem Kamkâmü'l-Fukaha -Allah onun makamını yüceltsin- *Şerhü Kavâ'idi'l-Ahkâm*'da ve ben *'Uyûnü'l-Mesâili'l-Fıkhiyye*'de naklî bilgilerin aklî bilgiler konusunda ilahî lütuflar olduğunu dile getirdik. Naklî görevler nefsi aklî görevlere yakınlaştırdığı için ve naklî göreve uymak, aklî göreve uymaya sevk ettiği ve yardımcı olduğu için naklin güzel gördüğü şeyler aklın güzel gördüğü şeylere yakınlaştırır. Hakeza naklin hoş gördüğü şeye tutunmak da aklî göreve tutunmayı destekler."[2]

Görüldüğü gibi Mîrdâmâd bu ilkeyi dedesinin *Şerhü Kavâ'idi'l-Ahkâm* kitabından nakleder ve kendi zevkine ve anlayışına göre yorumlar ve açıklar.

Aklî ilimler tarihiyle aşinalığı olan kimseler, bu ilkenin Mu'tezilî kelamcıların eserlerinde dile getirildiğini ve Şîî kelamcılar arasında Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ'nın bu konuda ayrıntılı olarak konuştuğunu söyler.

Görünen o ki Mîrdâmâd, Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ'nın bu ilke hakkındaki nazariyelerini tanımamaktadır. Zira bu filozof Seyyid Murtazâ'nın bu ilke hakkındaki nazariyelerine en küçük işarette dahi bulunmamış ve sadece kendi felsefî meşrebine göre yorumlayıp açıklamıştır. Mîrdâmâd lütuf ilkesini kabul etmiş ve naklî bilgileri aklî görevler konusunda ilahî lütuflar olarak değerlendirmiştir. Ancak bu filozof, filozofların sözlerinin etkisi altında kalmıştır ve bu ilkenin yorumu ve açıklaması bağlamında dile getirdiği şeyler kelamcıların düşünce tarzından farklıdır. O nefs ve beden arasındaki karşılıklı veya ardı ardına etkileme ve etkilenmeye işaret etmiş ve demiştir ki: Nasıl ki nâtık nefs/insan nefsi, ilahî ışıklardan ve akıllar âleminden ışıklanıp aydınlandıktan sonra bedende ve cüzlerinde etki bırakmış ve insan bedenini kudsî âlem tarafına doğru yöneltmişse, bedensel ibadetler de nefsin saflığında ve şeffaflığında iz bırakır ve onu yeni ışıklanma ve aydınlanmalar için hazırlar. Bir başka deyişle, nasıl ki akıllar âleminden ışıklanmak ve aydınlanmak bedensel ibadetlerde etkide bulunursa, bedensel ibadetler de nefsin şeffaflığı ve aydınlığında etkide bulunur ve onu yeni ışıklanma ve aydınlanmaya hazırlar.

Bu sözden çıkan sonuç şudur: Ruhanî aydınlatmaların ve taşmaların bedensel ibadetleri yerine getirmede dinçlik ve enerji vermesi, her türlü bedensel ibadetin de yeni bir taşma ve aydınlatmaya sebep olmasıdır.

Bu söylenilenler ışığında, semavî dinlerde belirlenmiş olan ibadetler, nâtık/insanî nefsin temizlenmesi ve aydınlanması için vardır ve sonuçta hakikî ilimleri ve ilahî bilgileri alma istidadı daha fazla olur. Mîrdâmâd burada dile getirdiği görüşte, filozofların feleklerin nefsleri ile feleklerin dönüşleri ve

---

2 Mîr Muhammedbâkır Dâmâd, *Cezevât*, İntişârât-ı Behnâm, s. 65.

hareketleri arasındaki bağlantı konusunda öne sürdükleri görüşün yoğun etkisi altındadır. Filozoflar feleklerin hareketlerinin akıllara benzemek için gerçekleştiğine inanırlar, çünkü onlara göre tabiatlardan her birinin gayesi olduğu, gayenin ise daima gayeliden daha üstün olduğu müsellemdir. Buna göre feleğin hareketinin nefsi olamaz ve hareketten doğan etkiler feleğin hareketinin gayesi olamaz. Zira ifade edildiği gibi, gaye daima gayeliden üstündür ve işte burada akıllara benzemek, aşkın ve daha üstün bir şey olarak feleklerin hareketlerinin gayesini oluşturur.

Bilinmelidir ki bu mesele hakkında İşrâkî ve Meşşâî filozoflar arasında bir tür görüş farklılığı vardır ve bu iki gruptan her biri kendine has üslubu ve öğretisi temelinde konuşur. Meşşâî filozoflara göre feleklerin hareketleri, mümkün olan bütün konumları ve halleri kuvveden fiile çıkacak şekilde gerçekleşir ve bu konumların kuvveden fiile çıkışında akıllara benzeme gerçekleşir. Buna karşılık İşrâkî filozoflar akılların taşmasını ve ışımasını feleklerin hareketinin temeli sayarlar ve feleğin cisminin, akıllara duyduğu iştiyak ve arzu sebebiyle her hareketinde bir tür akıllara benzeyiş hali elde ettiğini ve her elde etme aşamasında yeni bir şevk ve yeni bir hareket kazandığına inanırlar.

Büyük ilahî filozof Sadrü'l-müteellihîn Şîrâzî (Mollâ Sadra) Meşşâî filozofların bu konudaki nazariyelerini şiddetle eleştirirken cevherdeki hareket ilkesine dayanarak bu konuda konuşur.[3] Mollâ Sadra'nın sözlerini ve Meşşâî filozofların nazariyesine yönelik eleştirisini incelemek bu bölümün kapsamı dışındadır. Şu kadarını ifade edelim ki Mîr Muhammedbâkır Dâmâd bu konuda daha ziyade İşrâkî filozoflara bakmış ve feleklerin hareketi ve akıllara benzeme arzusu konusunda onların ilkeleri temelinde söz söylemiştir. O, âlemin sürekli bitişik dairesel hareketlerini feleğin ibadetleri ve vecdden kaynaklanan titreyişleri olarak görmüş ve feleğin nefsinin ışıklar âleminden kendisine ulaşan kutsal ışımaların etkisiyle sevindiğine, bu sevincin meyli oluşturduğuna, bu meylin de feleğin dairesel hareketlerine sebep olduğuna inanır. Elbette bu dairesel hareketler ışıkların ışımalarının kendi aralarındaki ilişkileri sebebiyle gerçekleşir, bu hareketlerin her birinde de feleğin nefsi yeni bir ışımayı almaya hazır hale gelir. Bir başka deyişle, her türlü taşma ve ışımada bir tür hareket oluşur, her türlü harekette ise feleğin nefsi yeni bir ışıklanma için hazır hale gelir ve bu ışıklanma-hareket ikilisi sürekli devam eder.[4]

Mîrdâmâd bu konudaki iddialarını desteklemek için Ebû Nasr Fârâbî'nin tanınmış sözlerine tutunur ve onu kendi sözüne dayanak yapar. Fârâbî'ye nispet edilen söz şudur:

---

3 Molla Sadra'nın bu konudaki nazariyeleri hakkında bilgi için onun Sühreverdî'nin *Hikmeti'l-İşrâk*'ına yazdığı şerhine bkz. taş baskı, s. 401.

4 Mîrdâmâd, *Cezevât*, s. 66.

صلّت السّماءُ بدَوَرانها والأرضُ برَجَحانها والماء بسَيَلانه والمطر بَهَطَلانه...[5]

Gök dönüşüyle, yeryüzü dönüşüyle, su akışıyla ve yağmur yağışıyla namaz kılar. İmdi Kindî'nin bazı felsefî-kelamî eserlerinin *Risâle fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ* (İlk Felsefe/Metafizik Hakkında Risale), *el-İbâne 'an Sucûdi'l-Cirmi'l-Aksâ ve Tâ'atihî lillâhi 'Azze ve Celle* (En Dış Feleğin Aziz ve Celil Olan Allah'a Secdesi ve İtaati) gibi başlıklar altında yazıldığını dikkate alırsak, gök cisimlerinin ibadetlerinden eski zamanlardan beri bahsedildiği ve bazı İslam düşünürlerinin bu konuya vurguda bulundukları anlaşılır.

Elbette İşrâkî filozofların felekî cisimlerin ibadetleri konusunda söyledikleri önceki filozofların eserlerinde gündeme getirilen düşüncelerden kat be kat daha tam ve daha düzenlidir. Mîrdâmâd, İşrâkî filozofların bu konuda söylediklerine dayanarak insanî nâtık nefsin ışıklanması ve bedensel ibadetlerle ilişkisi konusundan bahseder. Daha önce ifade edildiği üzere, o insanî nâtık nefsin ışıklar ve akıllar âleminden ışıklanmasını bedenin Hakk tarafına cezbolunmasına sebep olacağına ve bir dizi ibadet hareketi doğuracağına inanır. İbadet hareketleri ve bedensel ibadetler de nefsin saflaşmasına kaynaklık eder ve nefsi yeni bir ışıklanma için hazır hale getirir. Buna göre ruhanî ışıklanma bedensel ibadetlere sebep olur, bedensel ibadetler de bir tür ruhanî ışıklanmayı doğurur. Bu çift yönlü ilişki sürekli devam eder.

Bu söylenilenler ışığında, naklî bilgilerin aklî görevler konusunda ilahî lütuflar olduğu söylenebilir, zira naklî görevler bedensel ibadetleri doğurduğu için nâtık insanî nefsin saflığında, şeffaflığında ve Hakk'ın kutsal makamına yaklaşmasında etkili olur. Bir başka deyişle naklî görevi yerine getirmek aklî görevin yerine getirilmesinde etkili olur ve insanî nâtık nefsi hakikî bilgiler ve gerçek ilimler için hazır hale getirir. Şu husus da müsellemdir: Hakk'a yakınlaşmaya sebep olan şey bilgiden başka bir şey değildir. Nafilelerle Allah'a yaklaşmak şu şekilde nakledilmişti: ": Kulum nafileleri yapmak suretiyle bana daima yaklaşır, ta ki onu severim. Onu sevdiğimde de onun işitmesi, görmesi, ayağı ve dili olurum. Böylece benimle işitir, benimle görür, benimle tutar ve benimle konuşur."

Önceki bahislerde Mîrdâmâd'ın lütuf ilkesi hakkındaki nazariyesiyle tanıştık ve onun naklî bilgileri aklî bilgiler alanındaki ilahî lütuflar saydığını gördük. Mîrdâmâd kendi felsefî meşrebi ve zevki temelinde bu ilkeyi yorumlar ve hakkında konuşur. Ancak Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ Mu'tezile'nin bazı büyükleriyle uyum içinde naklî bilgileri aklî bilgiler alanındaki ilahî lütuflar olarak görmesine ek olarak, bu ilkeyi başka bir şekilde açıklar. O, kelamcıla-

5 Bu cümle *Fusûsü'l-Hikem*'de geçer, ancak bu kitabın Fârâbî'ye aidiyeti şüphelidir.

rın usûl ve yöntemi üzere konuşmakta ve felsefî düşüncelerle yakınlığa sahip görünmemektedir.

Seyyid Murtazâ *ez-Zahîra* kitabında bir bölüm açar ve orada peygamber gönderilmesinin iyiliğinden bahseder. Peygamberler aklın hükümlerini desteklemek amacıyla gönderilmese, bu durum hiçbir imkânsızlık ve mahzur doğurmaz. Seyyid Murtazâ bu meseleyi açıkça ifade eder ve Ebû 'Alî Cübbâî'nin bu görüşü benimsediğini söyler. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

وغير ممْتنع أن يبْعث الله عن الرَّسول لتأكيد ما فى العقول

وإنْ لمْ يكنْ معه شرْع وإلى ذلك ذهب أبو على...[6]

[Allah'ın, yanında bir şeriatı olmasa da resûlü akıllarda var olan şeyleri desteklemek için göndermesi imkânsız değildir. Ebû 'Alî Cübbâî bu görüşü benimsemiştir. *Mütercim*] Bu alıntıda ifade edilen anlam şudur: Peygamberlerin gönderilmesi aklın hükümlerini tekit etmek amacıyladır ve sonuçta naklî bilgiler aklî bilgilerdeki ilahî lütuflardır. Seyyid Murtazâ'ya göre Allah insanların fiillerini icra ettikleri zaman aklî görevleri yerine getireceklerini ve aklî kötülüklerden kaçınacaklarını bilmesini mümkün görmüştür. Elbette insanların fiilleri arasında, işleyenlerin kötü fiil işlemiş ve görevi ihlal etmiş olacağı başka şeyler de vardır. İmdi Allah Teâlâ'nın böylesi şeyleri bildiği kabul edilirse, ister istemez Allah'ın onları insanlara bildireceğini kabul etmek gerekir. Zira böylesi şeyleri insanlara haber vermek ilahî lütfun gereğidir. Bir başka deyişle, peygamber göndermek aklî hükümleri tekit ettiği için iyidir,[7] iyi olan ise zorunludur. Bilinmelidir ki lütuf, adaletten farklıdır ve bu ikisi aynı tür başlığı altında ele alınamaz.

İlahî lütuf kişiyi itaatı seçmeye sevk eden ya da en azından itaatı seçmeyi ona kolay gösteren bir etkendir. Elbette bu mesele "*aslah*/en faydalı" olarak isimlendirilen şeyle bağlantılıdır ve onun arkasından gündeme getirilebilir.

Bazılarına göre Allah adaleti sebebiyle insana emreder, ama adaletten daha iyi bir şeyle, yani inayet ve lütufla ona muamele eder. Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen bir hadiste şöyle buyrulur: "Hiç kimse güzel amelle cennete girmez, bilakis Allah'ın lütfu ve ihsanı ile bu nimete ulaşır." Şeyh Müfîd bu görüşü kabul eder ve lütuf kavramını bir adım daha ileri götürür. O der ki: İnsanın bütün hakları Allah'ın lütuf ve inayetidir. Zira Allah kullarına lütufta bulunmaya yönelir ve hiç kimse bu konuda gerektiği gibi şükredemez. O halde insanın

6 Mîrdâmâd, *Cezevât*, s. 66.

7 *Ez-Zahira fî 'İlmi'l-Kelâm*, s. 323.

bütün hakları ilahî bağışlardan ibarettir ve lütuf, Allah ile insan arasındaki adaletin temelidir.[8]

Kâdî 'Abdülcebbâr *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserinde lütfun anlamından bahseder ve onu farklı bir şekilde tanımlar. O der ki: Lütuf, insanın yapılması gerekeni seçmesini ve kötü şeyden sakınmasını sağlayan her şeydir. Kâdî 'Abdülcebbâr bu konuda şöyle söyler:

إعلَمْ أنّ اللّطف هو كلّ ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنّب

القبيح أو ما يكون عنده أقرب إلى اختيار الواجب أو إلى ترك القبيح...[9]

[Lütuf, insanın kendisi sebebiyle, yapılması gerekeni seçtiği ve kötü şeyden sakındığı ya da kendisi sebebiyle yapılması gerekeni seçmeye veya kötülüğü terk etmeye daha yakın olduğu her şeydir. *Mütercim*] Bu alıntıda görüldüğü üzere, insanın kendisi sebebiyle yapılması gerekeni seçtiği ve kötülüğü terk ettiği şeye lütuf denilmektedir. Elbette insanı yapılması gerekeni seçmeye ve kötü olanı terk etmeye yakınlaştıran şey de lütuf olarak isimlendirilmektedir.

Kâdî 'Abdülcebbâr'ın lütfun anlamına dair açıklamaları Şeyh Müfîd'inkinden farklıdır. Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ'nın lütuf konusundaki görüşü Kâdî 'Abdülcebbâr'ınkine daha yakındır. Zira o, naklî bilgileri aklî görevler alanındaki ilahî lütuflar olarak görür ve peygamberlerin aklî hükümleri desteklediklerini söyler.

Kâdî 'Abdülcebbâr Fadlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile kitabının başında Şerhü'l-Usuli'l-Hamse kitabındaki lütufla ilgili açıklamalarıyla uyumlu şekilde konuşur. O şöyle söyler: Allah Teâlâ insanları doğru yola çağırmıştır. Hakk Teâlâ'nın doğru yolunun dış gözle görülebilen bir şey olmadığı da müsellemdir.

Kâdî 'Abdülcebbâr bu konuyu ele almadan önce delilleri açıklar ve ilk muteber delil olarak aklı sayar. Ona göre Kitap ve sünnetin delil olması ve aynı şekilde icmânın hüccet oluşu akıl aracılığıyla ispatlanır. Buna göre akıl, deliller konusunda ilk sırada gelir.

Bu söylenilenlere ilave olarak şu husus da dikkate alınmalıdır: Allah'ın muhatabı akıl sahibi kimselerdir, akılsızlar ilahî hitaba muhatap olmazlar. Akıllıların Hakk'ın hitabına konu oldukları söylendiğinde, bununla kastedilen bu övüncün aklın nasibi olduğu ve bu ışıklı akıl cevherinin bu selahiyete sahip yegâne varlık olduğudur. Kâdî 'Abdülcebbâr burada çok önemli bir hususa

8 Martin McDermott, *Endîşehâ-yı Kelâmî Şeyh Müfîd*, Farsçaya çvr. Ahmed Ârâm, Tahran, 1363, s. 466.

9 *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, Mektebetu Vehbe, s. 519.

işaret eder. O şöyle söyler: Dört delil arasında Allah'ın kitabının asıl ve esas olduğu doğrudur, ancak bilinmelidir ki bu mukaddes kitap aklı uyarmak için gelmiştir[10] ve onun uyanışına sebep olur. Kâdî 'Abdülcebbâr'ın burada ifade ettiği Şîa'nın düşünürlerinin başka bir isimle dile getirdikleri ve şöyle ifade ettikleri şeyle aynıdır: Naklî bilgiler, aklî bilgiler konusundaki ilahî lütuflardır.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere, Safevî devri filozofu Mîrdâmâd naklî bilgileri aklî görevler konusunda ilahî lütuflar sayan ve onu özel felsefî dille ifade eden düşünürlerdendir. Elbette ondan asırlarca önce, Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ da bu mesele hakkında konuşmuş, ancak kelamî bahisler dairesinin dışına hiç çıkmamıştır.

İlahî lütuf konusunda pek çok din âlimi söz söylemiştir, ancak onların ifade biçimleri aynı değildir. Dinî düşünürler arasında şimdiye kadar söylenilenlerle benzerliği olan bir darb-ı mesel/deyim vardır. Bu darb-ı mesel/deyim, bazı dinî kitaplarda aşağıdaki şekilde nakledilmiştir: "İnsan fikreder/düşünür, Allah hidayet eder/yol gösterir." Bu deyimin anlamı, insanın mebde ve mead hakkında/nereden gelip nereye gideceği hakkında ve kendi kaderi ile ilgili şeylerde düşünmesi gerektiği ve akıldan yardım alması gerektiğidir. Bu iş samimi şekilde yapılırsa, ilahî yol gösterme insanın durumunu kapsar, yani ona da yol gösterir. İlahî yol gösterme türlerinden biri elçiler göndermek ve kitaplar indirmektir. Şüphesiz peygamberler göndermek ve kitaplar indirmek asla düşünceyi boşlamayı ve akıl kapısını kapatmayı gerektirmez. Bazı kimseler ilahî kelam indikten ve Allah'ın sözü insanlara ulaştıktan sonra düşünme ve delil getirmenin zorunlu olmadığını sanmışlardır. Ancak Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ ve Mîrdâmâd gibi kimseler bu sözü yanlış bulmuşlar ve dinî hükümlerin aklî görevler alanındaki lütuflar olduğuna inanmışlardır.

Şu da ifade edilmelidir ki İslam düşünürleri nasıl Hakk Teâlâ'nın hükümlerinin lütuf olduğu konusunda konuşmuşlarsa, Bâtılı düşünürler arasında da lütuf ilkesi hakkında konuşan kimseler olmuştur. Tanınmış Fransız filozof Descartes, ilk felsefe/metafizik hakkındaki düşünceleri zımnında lütuf ilkesine işaret etmiştir. Biz şimdi bu filozofun lütuf ilkesi hakkındaki sözleriyle ilgilenmiyoruz, zira onun konu hakkındaki sözleri Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ ve Mîrdâmâd'ınkinden farklıdır.

Burada gündeme getirilmesi gereken mesele şudur: İnsanlar dinî hükümleri aklî görevler alanındaki lütuflar olarak gördüğünde, gerçekte aklın ilk sırada yer aldığını kabul etmiş olmaktadırlar. İşte tam bu noktada pek çok insan bu nazariyeye karşı çıkmakta ve aklın dinin önüne geçmesini şiddetle reddetmektedir.

---

10 Kâdî 'Abdülcebbâr, *Fadlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, ikinci baskı, s. 139.

Bazılarına göre akılcı olanın akıldışı olarak isimlendirilen şeye tercih edilip üstün tutulması, ancak akla olan akıldışı inanç ile açıklanabilir. Zira akılcı olanı akıldışı olana tercih eden kimse peşinen akılcı bakışı kabul etmiştir. Bir başka deyişle, akılcı olanı akıldışı olana tercih etmek gerçekte akıldışı bir bakışı kabul etmektir, bu da akla iman etmekten başka bir şey değildir. Bu kimselerin demek istediği, aklı akıl dışındakilere öncelemenin ancak akla inanmak yoluyla mümkün olduğu, akla inanmanın ise akılla açıklanamayacağıdır. Buna göre aklın akıl dışındakilere nispetle öncelikli olduğunu söylemek sadece bir karar temelinde gerçekleşir, bu karar da aklî delil ile ispatlanabilir değildir. Böylesi sözler Alman filozof Kant'tan sonra yaygınlaşmıştır. Aslında çağdaş Batı felsefesi, hatta on dokuzuncu yüzyılın sonunun felsefeleri akılcılığa bir karşı çıkıştır. Nietzsche akılcı aklı kavgacı olarak isimlendirir, Bergson ve William James ise aklı donuk ve madde âlemiyle uyumlu görürler. Akıl, varoluşçu felsefelerde ve fenomenolojide, yeni-akılcılıkta/neo-rasyonalizmde ve kadim akılcı felsefelerde sahip olduğu konumdan inmiş, sınırlı ve şartlı hale gelmiş, hatta Hartmann aklın, akledilemez bir şey olduğunu söylemiştir. Ona göre akıl iki akledilemez şey arasında, yani tikel şey ile esaslar ve ilkeler arasında asılıdır. Pragmatizm/faydacılık, vitalizm/canlıcılık ve deneycilik felsefeleri, varoluşçu felsefeler, Martin Heidegger'in varoluşçu düşüncesi, yine Wittgenstein'ın geç dönem felsefesi, rasyonalizm ve özellikle eleştirel rasyonalizm, bilim kalesine sığınmış ve bazen tikel aklı bilim felsefesi adıyla temellendirmeye ve haklılaştırmaya çalışmıştır.[11] Akıl tikel şeyleri temellendirip haklı çıkarmaktan başka bir şey yapmazsa aklın işlevi bu ölçüde seviye kaybına uğrar; insanlar onu yargılar ve aklın akıl dışındakilere sadece bir karara dayanarak öncelendiğini söylerler. Ancak aklı zatî bir delil sayan/aklın bizzat kendisini delil sayan ve naklî bilgileri aklî görevler alanındaki lütuflar olarak gören kimseler aklın önceliğini bir kararın sonucu olarak görmezler.

Bir başka deyişle, akıl zatî bir delil sayıldığında/aklın bizzat kendisi delil sayıldığında aklın akıl dışındakilere olan önceliği de akılcı şekilde temellendirilebilir. Metafizikçi filozoflara göre akıl, akledilirleri idrak eder, ancak modern felsefede nesneler akledilir değildir ve akıl, akledilir olmayan şeyleri idrak etmelidir. Bu yüzden tanınmış Alman düşünür Jürgen Habermas'ın Karl Popper hakkındaki şu sözü kabul edilmelidir: Karl Popper sadece deneyci bilim yöntemiyle akılcı bakışı tasavvur edebildiği için zorunlu olarak hiçbir kapsamlı akılcılığın iş başında olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Akılcı bakış deney ve istidlâl yoluyla tanımlanırsa, bu takdirde akılcılığı akıl karşıtlığına tercih etmenin akılcı bir temellendirmesi olamaz. Böylece Karl Popper akılcılığın, akıl karşıtlığı üzerine kazandığı önceliği "akla olan akıl dışı inanç" olarak niteler ve "Bütünüyle akıldışı olanı tercih etmenin ve üstün tutmanın mantıksal

11 Jean Lacoste, *Felsefe der Karn-ı Bîstom*, Farsça çvr. Dr. Rızâ Dâverî, s. 12.

olarak akılcılığı kabul etmek kadar temellendirilebilir ve açıklanabilir olduğu ve onun eleştirel akılcı bakışını kabul etmenin hiçbir mantıksal delili olmadığı" sonucuna ulaşır. Sonuç olarak ona göre bizim seçimimiz ahlakî bir karardır. Popper aklı ahlaktan ayırmak suretiyle akılcılığın ahlak alanındaki varlığını, aklı insanların işlerini düzenlemek ve idare etmek için kullanılabileceği ölçüde destekler. O, değerlerin aklî temeli olduğunu reddeder.[12] Bilinmelidir ki akıl-ahlak ilişkisi, yine akıl-din ilişkisi eski zamanlardan itibaren gündeme getirilmiş ve din âlimleri onları ele alıp incelemiştir.

Düşünürler, özellikle de çağdaş düşünürler arasında "varlık"ları "değerler"-den ayrı gören ve ikisi arasındaki her türlü mantıksal ilişkiyi reddeden kimseler vardır. Biz bu meseleyi başka bir yerde ele alacağız.

Akıl-din ilişkisi konusunda çok söz söylenmiştir, ancak bazı İslam düşünürlerinin naklî bilgileri aklî görevler alanında lütuf olarak gündeme getirmeleri daha az dikkat celp etmiştir. Oysa bazı tahkik ehli düşünürlere göre akıl-din ilişkisini açıklamanın en iyi yolu, dinî hükümleri aklî görevler alanında lütuflar olarak görmektir. Zikredildiği üzere Mîrdâmâd bu meseleye eğilmiş ve özel bir yol ve üslupla açıklığa kavuşturmuştur. Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ da bu konuda konuşmuş ve izah getirmiştir. Bu yüksek makamlı düşünürün bu konudaki nazariyesine anahatlarıyla işaret ettik. Burada şunu belirtmeliyiz ki bu nazariye Mu'tezilî düşünürler tarafından gündeme getirilmiş ve Seyyid Murtazâ bu konuda onlardan etkilenmiştir. *Fadlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* kitabında Mu'tezile'nin on ikinci tabakası Kâdî Ebû'l-Hasen'in öğrencileri olarak tanıtılmıştır. Bu tabakanın fertleri arasında Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ'nın ismi de zikredilmiştir. Bu kitapta Seyyid Murtazâ'nın diğer hocaları olarak şu üç kişinin isimleri de zikredilmiştir: Ebû İshâk Nasîbî, Ebû 'Abdillâh Merzbânî ve son olarak 'Alî bin Mu'allim.[13]

---

12 Jürgen Habermas, *Nakd der Hevze-i 'Umûmî*, telif Robert Hoolab, Farsça çvr. Hüseyin Beşîriyye, Neşr-i Ney, s. 62.

13 *Fadlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Tunus, ikinci baskı, s. 383.



4

MU'TEZİLE NİÇİN RİVAYETLERDE LANETLENMİŞ VE ELEŞTİRİLMİŞTİR?

Bir önceki bölümde *Tabakâtü'l-Mu'tezile* yazarının, Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ'yı Mu'tezile'nin on ikinci tabaka düşünürlerinden biri olarak tanıttığını ve hocalarının isimlerini saydığını görmüştük. Bu kitapta şaşırtıcı görünen, Hz. Emîr 'Alî bin Ebî Tâlib'in adının Mu'tezile'nin birinci tabakasında ve İmâm Hasan ve İmâm Hüseyin'in isimlerinin bu grubun ikinci tabakasında zikredilmesidir.

Tabakâtü'l-Mu'tezile yazarı şöyle ilave eder: İmâm Hasan ve İmâm Hüseyin'in isimlerinin bu grubun ikinci tabakasında zikredilmesi bu tabakanın bu iki yüce insanla süslenmesi içindir. O, Mu'tezile ekolünü delil ve burhanı izlemek olarak bilir ve delile tâbi olmanın daima zorunlu bir iş olduğuna inanır. Bu yüzden bu ekolün karşıtları önlerinde taklitten başka bir yol bulamazlar.

Tabakâtü'l-Mu'tezile yazarı şu noktayı da vurgular: Mu'tezile ekolü tevhit ve adalete ve bu ikisini etkileyen şeylere sarılmaktan başka bir şey değildir. Bu da vahyin inişinin ve peygamberlerin gönderilişinin kendisini gerçekleştirmeyi hedeflediği şeydir.[1]

1 *Fadlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 213-214.

Her halükârda, kendilerine *Fadlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* kitabının bir bölümünün ayrıldığı Ebû'l-Kâsım Belhî, Kâdî 'Abdülcebbâr ve Hâkim Cesmî gibi kimseler Mu'tezilîlik yolunun haklılığını vurgular ve onu doğru yol olarak tanırlar. Bütün bunlarla birlikte, bazıları Mu'tezilîlik yolunu yanlış görür ve Mu'tezilî düşünürlerin yanlışlarını sayar.

Kenzü'l-Fevâid yazarı Şeyh Ebû'l-Feth Muhammed bin 'Alî bin Osmânî Karâçekî, Mu'tezilî düşünürlerin yanlışına işaret eden ve onları lanetleyip eleştirirken bazı rivayetlere tutunan kimselerdendir. O der ki; Mu'tezile'nin eleştirilmesi hakkında masum ve temiz ehl-i beytten rivayetler nakledilmiştir ve onlardan biri aşağıdaki rivayettir:

عن جعفر بن محمّد الصادق (ع) قال: لعن الله المعتزلة،

أرادتْ أن توحّد فألحدتْ ورامتْ أن ترْفع التشْبيه فأثبتتْ...[2]

Allah, Mu'tezilîlere lanet etsin. Bu kimseler tevhide ulaşmak istedi, ama ilhada sürüklendi; Yaratıcı'nın yaratılmışlara benzetilmesini ortadan kaldırmak istediler, ama teşbih tuzağına düştüler.

Görüldüğü gibi, Mu'tezilîler masum İmâm tarafından kötülenmiş ve lanetlenmiş ve inançları ilhatçı inançlar sınıfından sayılmıştır. Şeyh Ebû'l-Feth Karâçekî rivayetlerin rivayet senedini zikretmemiştir, ancak kendisi hadisçi ve fakih olduğu için Şeyh Müfîd'in ve Seyyid Murtazâ 'Alemü'l-Hüdâ'nın öğrencilerinden sayıldığı için bu konudaki sözleri muteber sayılır.

Kelam ilmi ve İslam felsefesi tarihi ile aşinalığı olan kimseler bilirler ki Mu'tezilî düşünürler aklî ilim ile nakilden hasıl olan ilim arasında ayrım yapan ilk kimselerdir. Bu kimseler, aklın alanını daima vahyin ve imanın yasak alanı sayılan bir noktaya vardırmak istemişlerdir.

Mu'tezile'nin eserlerinde "akıl şeriatı/akıl dini (*şeri'at-ı 'akl*)" adıyla bir şeyden bahsedilir. Akıl dini olarak bahsedilen şey aklın önceliği unvanıyla bahsedilen şeyle aynıdır. Mu'tezilî düşünceler, din felsefesi adı verilebilecek bir şekilde ortaya konulmuştur. Aklın önceliğini savunan kimseler arasında, akıl yeryüzünde Allah'ın halifesi olduğu için, vahiy ile akıl arasında çelişki olmayacağını dile getiren nazariye de gündeme getirilmiştir. Bu yüzden felsefenin dinî nazariyeleri pekiştirdiği, buna karşılık dinin felsefenin meyvelerine kuvvet bahşettiği düşüncesi destek görmüştür.

Mu'tezilî düşünce akımı sahip olduğu kuvvet ve şiddete rağmen kalıcı olamamış ve Mütevekkil'in hicrî 232 [miladi 847] yılında Abbasî halifesi oluşuyla durumlar tamamen değişmiştir.

2 Ebû'l-Feth Karâçekî, *Kenzü'l-Fevâid*, ed. Şeyh 'Abdullâh Ni'me, Beyrut, s. 126.

Şimdi konumuz Mu'tezile'nin ortaya çıkışı ve düşüşü değil, zira tarih kitapları bu konuyu tafsilatlı şekilde ele almıştır. Dolayısıyla burada ele almak istediğimiz mesele şudur: Mu'tezilî düşünürlerin akılcılığı Şîa'nın masum imamları tarafından lanetlenip eleştirilmiş midir, yoksa böyle bir şey söz konusu değil midir?

Gördüğümüz gibi, Ebû'l-Feth Karâçekî, Mu'tezile'nin lanetlenmesi ve eleştirilmesi konusunda Hz. İmâm Sâdık'tan bir rivayet nakletmiş ve onu bu grubun yanlışlarına ve sapıklığına dayanak yapmıştır. O, bu rivayeti aktardıktan sonra Mu'tezile'nin birkaç yanlışına işaret etmiş ve onları ele alıp incelemiştir. Ebû'l-Feth Karâçekî'ye göre Mu'tezilî düşünürlerin en kötü ve vahim yanlışı eşyayı/varlıkları yaratılmalarından ve ortaya çıkmalarından önce de eşya/varlıklar olarak isimlendirmeleridir. Bir başka deyişle, Mu'tezile'ye göre eşya var olduktan sonra eşya olarak bilindiği gibi, var olmadan önce de onlara eşya adı verilir. Bu grup bu kadarıyla yetinmemiş ve demiştir ki: Cevher varlık halinde cevher olduğu gibi, yokluk halinde de cevherdir. Arazların durumu da aynı şekildedir. Bir başka deyişle, siyah sadece varlık halinde siyah değil, yokluk halinde de siyahtır. Sözün özü şu ki Mu'tezile her bir şeyin varlık halinde zat/öz olduğu gibi, yokluk halinde de zat/öz olduğuna inanır.

Ebû'l-Feth Karâçekî Mu'tezile'nin bu konudaki görüş ve düşüncelerini aktardıktan sonra der ki; bu grubun varlıkların zatları/özleri hakkında dile getirdikleri düşünceler, Allah'ın [yaratma] fiilini inkâr etmektir ve mülhitlerin sözlerine tamamen benzemektedir. Zira bu kimselere göre cevherin cevherliği ve arazın arazlığı fâile bağlı değildir; bilakis cevher kendi özü gereği cevherdir, araz da kendi özü gereği arazdır. Karaçekî'ye göre Mu'tezile'nin bu sözü bir anımsatma ve işaret olmaktan çok, Allah'ın fiilini apaçık inkârdır. Bu yüzden o bu görüşe karşı çıkmış ve Mu'tezilî düşünürleri muhatap alarak şöyle demiştir: Eğer varlıkların özlerinden her bir öz yokluk halindeyken öz idiyse, cevher ve arazlardan her biri var olmadan önce cevher ve araz idiyse, hikmetli Yaratıcı neyi varlığa getirmektedir?

Elbette Mu'tezilî düşünürler bu suale cevap vermişler ve Allah'ın fiilini mahiyetleri varlığa getirmek olarak görmüşlerdir. Ancak Ebû'l-Feth Karâçekî gibi kimseler düşünmüş ve ikinci kez sorularını tekrar ederek demişlerdir ki: Mu'tezile, varlıklardan her birinin özünün var olmadan önce de öz olduğu noktasında ısrar ederken Allah'ın özleri veya mahiyetleri varlığa getirdiğini nasıl iddia ederler? Mu'tezile bu soruya da cevap verir ve der ki; Allah'ın mahiyet veya özü var kılmasının anlamı onu varlık niteliğiyle nitelemesidir.

Ebû'l-Feth Karâçekî bu söze de itiraz etmiş ve demiştir ki: Öz veya mahiyet, Allah'ın fiili olmazsa ve Hakk Teâlâ'nın fiilini oluşturan şey sadece özün niteliği olarak görülürse, o niteliğin anlamı nasıl bilinebilir? Acaba o nitelik

cevherin kendisi midir, yoksa arazın kendisi midir? Ya da ne cevher ne de araz mıdır? Varlık niteliğinin cevherin veya arazın kendisi olduğu söylenirse, mecburen cevher ve arazın kendisinin Allah'ın fiili olduğu söylenecektir ve sonuçta cevherlik ve arazlık fâile bağlı olacaktır. Cevher veya arazın varlıktan başka bir şey olduğu söylenirse, bu durumda tekrar, acaba varlık şey midir, değil midir, sorusu sorulacaktır. Varlığın şey olduğu söylenirse, bu onun yokluğunun da şey olmasını gerektirecektir. Ama varlığın şey olmadığı söylenirse, bu Allah'ın fiilin olmadığı ve hiçbir iş yapmadığı anlamına gelecektir.

Ebû'l-Feth Karâçekî gibi kimselerin öne sürdüğü itirazlara ve eleştirilere Mu'tezilî düşünürlerin en nihaî cevabı şudur:[3] Öz veya mahiyet, akledilir bir şeydir. Bu kişiler akledilir şeyden bahsederken, demek istedikleri şudur: Bir şeyin mahiyeti, mahiyet olmak bakımından, hem var olabilir, hem de yok şeyler kategorisinde görülebilir. Örneğin insanın mahiyeti insanın mahiyeti olmak bakımından varlıkla ve yoklukla aynı nispet ve ilişkiye sahiptir. Daha açık bir ifadeyle, bu mahiyet varlıkla nitelendiği gibi yoklukla da nitelenebilir. Buna göre mahiyet, varlık ve yokluğa nispetle eşitlik noktasından çıkmak için bir tercih ediciye muhtaçtır ve tercih edici olmadan, asla bu eşitlik halinden çıkamaz.

Mu'tezilî düşünürlerin bu konuda öne sürdükleri görüşler filozofların görüşleriyle aynıdır. Varlığı mahiyetten ayırma meselesi, doğru bir şekilde ele alınıp incelenmediğinde pek çok meselenin kapalı kalacağı temel meselelerden biridir. Elbette Şeyh Ebû'l-Feth Karâçekî gibi kimseler varlık-mahiyet ayrımını kabul etmez ve Mu'tezile'nin bu konudaki nazariyesini reddederler. Karaçekî'ye göre Mu'tezile'nin şeyin var olmadan önceki şeyliği hakkındaki nazariyesi Eş'arîlerin kesb nazariyesi kadar kapalı ve anlamsızdır. Eş'arîler nazarında kesb, insanın fiili icra ederken Allah'ın iradesine bitişik bir iradeye sahip olduğu anlamına gelir. Ancak insanın fiilinin gerçekleşmesinde etkin olan, sadece Allah'ın iradesidir. Fiilini gerçekleştirirken insanın iradesinin hiç etkisi yoktur. Fiili gerçekleştirirken insanın iradesinden doğan tek şey, mükafaat veya cezayı haklı ve doğru kılmasıdır.

Karâçekî'ye göre Eş'arîlerin kesb teorisi ile Mu'tezile'nin şeyin var olmadan önceki şeyliği görüşü arasında bir tür ilişki ve benzerlik vardır. Bu benzerlik ikisinin de anlamsız olmasıdır. Bir başka deyişle, bu iki görüş de savunulamaz ve haklı görülemez, zira fiili icra ederken insan iradesi hiçbir etkiye sahip değilse, bu iradenin fiil için mükafaat veya ceza gerektirmesi anlaşılır bir şekilde nasıl mümkün olur?

Bu anlatılanlar Şeyh Ebû'l-Feth Karâçekî'nin Mu'tezile'nin masum imamlar tarafından lanetlenmesi ve eleştirilmesinin sebebine dair söylediklerinin

3 Ebû'l-Feth Karâçekî, *Kenzü'l-Fevâid*, s. 127.

özetidir.[4] Ancak insaf gözüyle bakılacak olursa, Karaçekî'nin Mu'tezile'nin görüşüne yönelik eleştirisinin dikkatli ve açık olmadığı görülür. Bu yüzden Mu'tezile'nin rivayetlerde eleştirilmesinin sebebi, eşyanın var olmadan önceki şeyliği/mahiyeti hakkında görüş beyan etmeleri değildir. Zira Mu'tezilî düşünürlerin eşyanın var olmadan önceki şeyliği/mahiyeti olarak bahsettikleri şey, filozofların eserlerinde varlığın veya mahiyetin yaratılmışlığı olarak ele alınan şeydir.

İslam felsefesi ile tanışıklığı olan kimseler varlığın yapılmış olması (*mec'ûl*) bahsinin ontolojik meseleler (*umûr-i 'âmme*) kategorisinde yer aldığını ve gerçekte varlığın hallerinden bahis olduğunu iyi bilir. Varlık halleri bahsinin felsefî meseleler arasında yer aldığı da herkesin kabulüdür. Bilinmelidir ki varlığın asıllığı ya da mahiyetin asıllığı meselesi, varlığın yapılmışlığı veya mahiyetin yapılmışlığı adıyla ele alınan meseleden farklıdır. Elbette bu iki mesele birbiriyle ilişkilidir ve birinin doğruluğu diğerinin doğruluğunu gerektirir. Aynı zamanda bazı kimseler gerçeklikte asıl olanın varlık olduğu görüşünü benimseyebilir, ama varlığın yapılmışlığına inanmayabilir. Bunlar şans ve tesadüfe kail olan ve tercih edicisiz tercihi kabul eden kimselerdir. Elbette özsel öncelik görüşünü kabul eden kimseler de bu kimselerle aynı gruptadır. Böylesi kimselerin her türlü yapımı reddedeceği apaçıktır. Bu durumda varlığın yapılmış olması da onlara göre kabul edilebilir değildir.

Bu söylenilenler ışığında, Mollâ Sadrâ'nın ve tâbilerinin eserlerinde gündeme getirdiği şekliyle varlığın veya mahiyetin asıllığı meselesinin varlık veya mahiyetin yapılmışlığı adıyla bahsedilen meseleden başka olduğu anlaşılmaktadır. İslam filozofları da bu iki meseleyi birbirine karıştırmamış, bilakis her birinden kendine has bir isimle bahsetmişlerdir. Bu iki meseledeki bahis yöntemi de farklıdır ve her biri kendine has bir alana sahiptir.

Yapma konusunda filozoflar, varlığı bağlaç (*râbıt*) ve kendisi (*nefsî*) olmak üzere iki kısma ayırmışlar, bu ayrıma dayanarak bileşik yapım ve basit yapım ayrımından söz etmişlerdir. Bileşik yapım bağlaç varlık hakkında doğrudur, basit yapım ise nefsî varlığa hastır. Bir başka deyişle, bileşik yapımda bir şey bir şeye taşar, basit yapımda ise şeyin kendisi taşar. Edebiyatçıların terminolojisinde bileşik yapım iki şeye geçişli bir yapım, basit yapım ise bir şeye geçişli bir yapımdır.

Bu söylenilenlerden, bileşik yapımın sadece ayrılabilir arazlar hakkında söz konusu olduğu sonucu çıkar. Zira özün konumu ayrılabilir arazlardan ayrıdır, onlarla nitelenmek için bir yapıcının yapmasına muhtaçtır. Bu demek oluyor ki bir şey ile o şeyin kendisi arasında bileşik yapımın gerçekleşmesi düşünüle-

4 *Kenzü'l-Fevâid*, s. 127.

mez. Benzer şekilde bir şey ile o şeyin özsel nitelikleri arasında da bileşik yapım gerçekleşmez, zira bir şeyin sübutu o şeyin kendisi ve özsel nitelikleri için zorunludur. Aynı şekilde bir şeyin kendi kendisinden ve özsel niteliklerinden soyutlanması da imkânsızdır. Bu hüküm bir şey ve ayrılmaz arazları hakkında da geçerlidir. Bir başka deyişle, nasıl ki bir şeyin özsel nitelikleri o şey için yapılamaz ise, çiftlik de örneğin dört sayısı için yapılamaz. Bunun delili bir şeyin kendisinin özsel nitelikleri ve ayrılmaz arazları ile olan ilişkisinin, zorunlu bir ilişki olmasıdır. Zorunluluk ve imkânsızlığın ise ihtiyaçsızlığın illeti ve temeli olduğu herkesin kabulüdür. Buna karşılık fakirlik ve ihtiyacın illeti ve temeli filozoflar nezdinde mümkünlükten başkası değildir.

Burada söylenilenler ışığında İbn Sînâ'nın şu meşhur sözü de açıklığa kavuşmaktadır: "Allah kayısıyı kayısı yapmamış, ama var etmiştir." Kayısının Allah'ın elinde varlığa gelmesi, filozofların terminolojisinde basit yapım adı verilen şeyle aynıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere, basit yapımın iliştiği şey nefsî varlıktır. Buna göre "İnsan, Allah'ın yapımı ile yapılmıştır" denildiğinde, bununla kastedilen insanın varlığının bahşedildiği ve mahiyetinin de varlığına tâbi olarak gerçekleştiğidir. Ancak aynı zamanda bilinmelidir ki insanlık insan için [ayrıca] yapılabilir değildir ve bir şeyin kendi kendinden selb edilmesi imkânsızdır. Basit yapım ile bileşik yapım arasındaki fark çok önemlidir ve bu farkı dikkate almak düşünürler için gerekli ve zorunludur. Bu farkı dikkate alıp ona vermek hakikatlerin anlaşılmasında etkilidir ve kaza-kader gibi zor anlaşılır ve karmaşık meseleleri anlamanın yolunu açar. Basit yapım ile bileşik yapım arasındaki farkı bilen kimse asla, yaratılış mekânizmasında niçin gülün gül olarak, dikenin ise diken olarak yaratıldığını sorgulamaz. Böyle bir kimse, "İnsan niçin düşünendir/konuşandır da eşek anırandır?" sorusunu da gündeme getirmez. Zira özsel şeylerin sebeplerin sonucu olmadığını ve özsel niteliklerin bir şeyden selb edilmesinin imkânsız olduğunu bilir.

Basit yapım ile bileşik yapım arasındaki farkı dikkate almamız sadece kaza-kader meselesinin anlaşılmasına imkân vermekle kalmaz, Yaratıcı'nın varlıklara ilişkin var olmadan önceki bilgisinin anlaşılmasında da rol oynar. Yaratıcı'nın varlıklara ilişkin onlar var olmadan önceki bilgisi filozoflar ile kelamcılar arasında sürekli tartışılan önemli ve esaslı meselelerden biridir. Bu mesele hakkında sadece genel olarak filozoflar ile kelamcılar arasında anlaşmazlık yaşanmakla kalmamış, filozofların kendi aralarında da benzer bir fikir ayrılığı yaşanmıştır.

İki öncülün dikkate alınması düşünürlerin bu meselede problemle karşılaşmalarına sebep olmuştur.

Birinci öncül: Allah ezelde ve varlıklar ortaya çıkmadan önce, bütün varlıkları bilmektedir.

İkinci öncül: Bilgi, bilinen şeye tâbidir, buna göre bilinen şey olmadan bilginin gerçek bir anlamı yoktur.

Bu iki öncülün dikkate alınması, Yaratıcı'nın varlıkları onlar var olmadan önce nasıl bildiğiyle ilgili olarak bir tür problemle karşılaşmasına sebep olmuştur. Zira varlıklar yaratılmadan önce bilginin kendisine ilişebileceği bir şey yoktur. Bilginin bağıntılı bir hakikat olduğu ve bilinen şey olmadan gerçekleşmeyeceği de müsellemdir. Diğer taraftan bilgi, bir kemal sıfatıdır ve onun Yaratıcı'dan selb edilmesi kesinlikle caiz değildir. Bu yüzden filozoflar demiştir ki: "Zatıyla zorunlu varlık, bütün yönlerden zorunlu varlıktır." Bir başka deyişle, varlık bakımından zorunlu olan bir şey ilim, kudret, hayat ve bütün diğer bakımlardan da zorunludur. Düşünürler bu problemi çözmek için çok söz söylemiş ve çok çalışmalar yapmışlardır. Bazıları teşbih ve temsile müracaat etmiş ve demiş ki; nasıl ki bir mühendis bir binayı yapmadan önce onun planını biliyorsa, celal sahibi Allah da âlemi yaratmadan önce bütün varlıkları bilmektedir. Buna göre Yaratıcı'nın varlıklara ilişkin onlar var olmadan önceki bilgisi varlıkların ortaya çıkışının kaynağı olur ve sonuçta âlemdeki varlıklar Hakk Teâlâ'nın bilgisine tâbi olur.

Bu görüş taraftarları şu husustan habersiz görünmektedir: Bu mühendis bir binayı yapmadan önce o binanın planına sahip ise, bu durum onun daha önce binalar görmesi ve bir dizi gözlemi neticesinde bu tür bilgiye ulaşması sebebiyledir. Oysa Yaratıcı'nın varlıklara ilişkin onlar var olmadan önceki bilgisi hiçbir şeyden sonra değildir ve bütün varlıklardan önce vardır. Bilgi bilinen şeye bağlı ise, acaba Allah'ın bilgisinin iliştiği şey ve objesi bütün varlıklardan önce nedir?

Bu soruya cevap olarak Mu'tezilî düşünürler meşhur ve kendilerinin sloganı olmuş bir söze dayanmışlardır: "Öz, daima akledilir bir şeydir." Bu grup mahiyetin akledilirliğinden bahsederken kastettikleri anlam insanın bir şeyin özünü ve mahiyetini akledebileceği/düşünebileceği, ancak onun varlığı hakkında şüphe duyabileceğidir. Bir başka deyişle, biz örneğin üçgenin anlamını gayet iyi bilirken üçgenin varlığı hakkında şüphe edebiliriz. Bildiğimiz şeyin şüphe ettiğimiz şeyden başka olduğu hususu ise herkesin kabulüdür. Böylece varlığın mahiyetten ayrı olduğu ortaya konulmuş ve muhaliflerin görüşlerinin dayanağı kalmamış olur.

Ebû'l-Hasen Eş'arî ve Ebû'l-Hüseyin Basrî[5] gibi kimselere göre her şeyin varlığı o şeyin mahiyeti ile özdeştir ve varlık ile mahiyet arasında hiçbir fark yoktur. Elbette pek çok kelamcı ve filozofların çoğunluğu bu nazariyeye muhaliftir ve bir şeyin varlığını mahiyetinden ayrı görmüşlerdir. Filozoflar

5 İmâm Fahreddîn Râzî, *el-Erba'în*, s. 54.

ayrılığı ve varlığın mahiyete eklenti olduğunu ispatlamak için bu bölümde yer veremeyeceğimiz pek çok delil getirmişlerdir.

Burada ele alacağımız mesele Mu'tezilî kelamcıların varlık-mahiyet ayrımına inandıkları ve hususa çok vurguda bulunduklarıdır. Bu grup, yok olanın şeyliği hakkında konuşmuş ve bir şeye varlık kazanmadan önce şey denileceğine inanmıştır. Şüphesiz bu mesele, varlık-mahiyet ayrımı açıklığa ve aydınlığa kavuştuğu zaman gündeme getirilebilir. İmdi Mu'tezile'nin eserlerinde varlıktan önceki şeylik meselesinin gündeme getirilmesi ışığında, varlık-mahiyet ayrımının onlar tarafından nazar-ı dikkate alındığı kolayca söylenebilir.

Dikkat edilmesi gereken bir başka husus şudur: İnsan varlık-mahiyet ayrımı hakkında düşündüğünde, ister istemez yapım (*ca'l*) meselesi hakkında da düşünür. Zira varlık mahiyetten başka ise, hemen şu soruyla karşı karşıya kalırız: Acaba yapılan şey varlık mıdır, mahiyet midir?

Bu sorunun cevabı, yapım meselesi adıyla ihtilaf konusu olan ve hakkında her grubun özel bir nazariyesi olduğu şeydir. Bazı kimseler mahiyetin, diğer bazıları da varlığın yapılmış olduğunu düşünmüştür. Elbette bu arada bazıları da oluşumun ya da nitelenmenin yapılmış olduğuna kâil olmuştur. Bu kimselerin demek istediği, yapılmış olanın, mahiyetin varlıkla nitelenmesidir.

Önceki sayfalarda Mu'tezilî düşünürlerin özleri ve cevherleri var olmalarından önce özler ve cevherler olarak gördüklerine ve Allah'ın bu öz ve cevherleri var ettiğine inandıklarını işaret etmiştik. Mu'tezile'nin bu konudaki sözü kapalıdır ve iki şekilde yorumlanabilir:

Birinci yorum: Onlar bu sözle, yapımın varlık olduğunu ve Allah Zülcelâl'in daima varlık bahşettiğini kastedebilirler.

İkinci yorum: Mu'tezilî düşünürler bu sözle, nitelenme yapımını kastedebilirler.

Bu konuda ne söylenirse söylensin, hakkında şüphe edilemeyecek şöyle bir gerçek vardır: Yapım meselesi ile varlık veya mahiyetin asıllığı arasında bir tür karşılıklı ilişki varsa, kaçınılmaz şekilde şöyle söylenecektir: Mu'tezilî düşünürler yapım meselesinden bahsettikleri için, dolaylı şekilde varlığın veya mahiyetin asıllığı meselesine de değinmişlerdir. Elbette bu mesele açık şekilde ve varlığın ya da mahiyetin asıllığı adıyla Mollâ Sadrâ'nın ve tâbilerinin eserleri dışında gündeme getirilmemiştir. Ancak bu mesele ile yapım meselesi arasında bir karşılıklı ilişkinin var olduğunu görüyor isek, şu hakikati de kabul etmeliyiz: Mu'tezile yapım meselesine önem vermiştir, dolayısıyla onlar varlık veya mahiyetin asıllığı meselesine ilk önem atfeden kimselerdir.

Belirtilmelidir ki mahiyetin asıl, varlığın itibarî/zihinsel olduğu görüşü hicrî altıncı [miladi on ikinci] yüzyılda Şeyh-i İşrâk Şihâbeddîn Sühreverdî'nin

eserlerinde gündeme getirilmiştir. Dikkat çekici olan şu ki Şeyh-i İşrâk'ın bu konudaki tutumu Mu'tezile'nin nazariyeleri ile bağlantısız değildir. Bazı araştırmacılara göre Şeyh-i İşrâk'ın mahiyetin asıl, varlığın itibarî/zihinsel olduğu görüşü bir bakıma maslahatın gözetilmesi idi. Şeyh Şihâbeddîn Sühreverdî'nin yaşadığı zamanda varlıktan ayrı mahiyetlerin takarrürü/yerleşmişliği düşüncesi yaygın idi. Şeyh-i İşrâk, eğer mahiyetlerin yerleşmişliği görüşünün yaygınlaşmasıyla beraber varlığın asıllığı düşüncesini desteklerse, mahiyetlerin kendi takarrürleri/yerleşmişlikleri halinde bir yapıcıya ihtiyaçlarının olmayacağı yanlış fikrinin insanların zihninde güç kazanacağını düşünmüştür.[6]

Bu söz doğruysa, Sühreverdî'nin Mu'tezilî düşünürlerin görüş ve düşünceleriyle sıkı ve sağlam bir ilişkisi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak bu sözün doğruluğu şüphelidir ve Şeyh-i İşrâk'ın varlığın asıl olduğuna dair sözü başka şekilde yorumlanabilir. Şeyh-i İşrâk ışığa dayandığında ve onu kendi felsefesinin temeli yaptığında bunun anlamı her şeyin huzurda ve zuhurda anlamlı olmasıdır. Zuhurun anlamı da "fenomen" olarak isimlendirilen şey ile tam münasebete sahiptir. Buna göre Sühreverdî'nin bir tür fenomenolojik düşünceye sahip olduğu söylenirse, bu söz yersiz ve temelsiz olmaz. Elbette bu söz hakkında daha fazla düşünülmelidir, zira şimdiye kadar bu meseleyi hiç kimse gündeme getirmemiştir ve Sühreverdî'nin felsefesi de bu bakımdan ele alınmamıştır.

Şeyh-i İşrâk'ın düşünceleriyle tanışıklığı olan kimseler onun mahiyetin asıllığı konusuna yaklaşımıyla ilgili olarak şaşkınlığa düşer ve onu ışık nazariyesi ile pek uyumlu görmezler. Bu yüzden büyük araştırmacı Feyyâz Lâhîcî kendisi mahiyetin asıl olduğu görüşünün sıkı taraftarları arasında olmasına rağmen *eş-Şevârik*'in yirmi yedinci babında Şeyh-i İşrâk'ın sözünü haklı kılmaya uğraşır ve bu filozofun mahiyetin asıllığı konusundaki görüşünü haklı ve makul göstermeye çalışır. Araştırmacı Lâhîcî'ye göre, varlıktan ayrı mahiyetlerin takarrürü/yerleşikliği görüşü Şeyh-i İşrâk'ın zamanında yaygındı ve bir insan mahiyetlerin yapılmış olduğuna kâil olmasa, mahiyetlerin yokluk halindeki sübutunu kabul etmeye mecbur kalırdı. Muhakkık Lâhîcî'ye göre, Şeyh-i İşrâk mahiyetlerin yokluk halindeki sübutu görüşünden kaçınmak için mecburen mahiyetin asıllığı nazariyesini teyit etmiştir. Hakikat şu ki; araştırmacı Lâhîcî'nin *eş-Şevârık* kitabının yirmi yedinci babında ortaya koyduğu görüş doğru değildir ve kabul edilemez. Zira varlıktan ayrı mahiyetlerin takarrürü/yerleşikliği Şeyh-i İşrâk'ın zamanına has değildir ve her çağ ve zamanda gündeme getirilmiştir.

Bir taraftan Allah'ın varlıklar var olmadan önce onlara ilişkin bilgisine inanan, diğer taraftan bilgiyi bilinen şeylere tâbi gören kimseler mecburen,

6 Hâcî Mollâhâdî Sebzvârî, *Şerhu Manzûme*, Nasırî Baskısı, s. 62.

mahiyetlerin somut varlıklarından önce takarrür ettiklerini kabul edeceklerdir. Bu mesele, yüksek makamlı sûfîlerin eserlerinde "*â'yân-ı sâbite*/sâbit şeyler" adıyla zikredilen şeylerdir. Bazı filozoflar da Allah'ın varlıklar var olmadan önce onlara ilişkin bilgisi hakkında konuşmuş ve onu huzurî bilgi yahut Hakk'ın kendi kadim zatına ilişkin bilgisi olarak açıklamıştır. Ancak bilinmelidir ki Mu'tezilî düşünürler *a'yân-ı sâbite* meselesini sûfîlerin ifade ettiği şekliyle tanımıyorlardı. Bu kişiler Hakk Teâlâ'nın kendi kadim zatına ilişkin bilgisi hakkında filozofların düşündüğü şekilde de konuşmamışlardır. Bu yüzden Allah'ın varlıklar var olmadan önce onlara ilişkin bilgisini açıklamak için, mahiyetlerin varlıktan önceki takarrürü/yerleşikliği hakkında konuşmaktan başka çare bulamamışlardır. Elbette mahiyetlerin varlıktan önceki takarrürü/yerleşikliği, ifade edildiği üzere, din âlimlerinin çoğu tarafından reddedilmiştir. Eş'arîler de bu nazariyeyi kabul etmemiş ve yanlış olduğu hakkında çok söz söylemişlerdir.

İmâm Fahreddîn Râzî, Eş'arî bir düşünür olarak *el-Erba'în* kitabında bu meseleye eğilmiş ve demiştir ki: "Yok olan, şey değildir ve takarrürünün/yerleşikliğinin olması mümkün değildir."[7] Bu kişilere göre Allah'ın iradesinin sınırı ve kaydı yoktur. Bu yüzden yaratılmış olmayan bir şeyden bahsedilemez. Allah'ın kayıtsız ve şartsız iradesinden bahseden kimseler, imkânsızın imkânsızlığını ve muhal bir şeyin muhalliğini de Allah'ın yarattığını kabul ederler. Bir başka deyişle, bu kişilere göre imkânsızın imkânsızlığını ve zorunlunun zorunluluğunu Allah yaratmıştır. Dikkat çekici olan nokta şu ki bazı tanınmış Bâtılı filozoflar da bu nazariyeyi kabul etmiş ve vurgulamışlardır.

Fransız filozof René Descartes da Allah'ın irade kudretini hiçbir sınırla sınırlandırılmamış gören ve akıl nezdinde imkânsız görünen şeylerin Allah'ın sınırsız iradesine konu olabileceğine inanan kimselerdendir. Bu filozofa göre, aklın zorunlu gördüğü şeyleri de Allah yaratmıştır. İmkânsız olan her şey, Allah'ın dilemesi sebebiyle imkânsız olmuştur; hak olan her şeyi o hak kılmıştır. Öyle ki onun tersini de kararlaştırabilir ve Kendi iradesini bize göre imkânsız olan şeye iliştirebilirdi. Bir başka deyişle, Allah hem varlıkların hem de mahiyetlerin yapıcısıdır. Elbette bu düşünce aklî ilkelere olan inancımızı sarsmaz, çünkü hakikatler sabittir. Zira ilahî dilemenin kararlaştırdığı şey değişiklik kabul etmez, çünkü iradesi değişen kimse eksik ve güçsüzdür. Yani, Allah'ın iradesinin imkânsıza ilişmeyeceği ve imkânsızı dilemeyeceği doğrudur, ancak bu imkânsız olduğu için değil, O'nun iradesinin o şeyi imkânsız kılması ve iradesinin değişmeyi kabul etmemesi sebebiyledir.[8]

Fransız filozofun bu konudaki düşüncesi, Mu'tezilî düşünürlerin "yokun şey-

---

7 İmâm Fahreddîn Râzî, *el-Erba'în*, birinci baskı, Haydarabad Dekken, 1353, s. 53.

8 Muhammed 'Alî Furûğî, *Hikmet der Orûpâ*, 1, s. 113.

liği" veya "mahiyetlerin takarrürü" adlı düşüncesine aykırıdır. Zira Descartes sadece mahiyetleri yapılmış görmez, bilakis imkânsızın imkânsızlığını ve aklın bütün zorunlu gördüğü şeyleri de yaratılmış sayar. Ona göre Allah sadece dağı yaratmaz, dağdan ayrılmayan vadiyi de yaratır. Bu hüküm, dört sayısının ve çiftliğinin yaratılmışlığı hakkında da geçerlidir. Descartes'ın hem varlıkları yaratılmış hem de mahiyetleri yapılmış saymasına bakacak olursak, bu filozofun İslam filozoflarına bu konuda muhalefet ettiğini söylememiz gerekir. Zira İslam filozoflarına göre ya varlık ya da mahiyet yapılmıştır. İslam filozofları arasında bu ikisini birden yapılmış sayan birini bilmiyoruz. İslam filozofları aklın zorunlu saydığı şeyleri de yapılmış görmezler. Bir başka deyişle, İslam filozofları nazarında imkânsız için imkânsızlık ve dört için çift sayı olma niteliği yapılmış/yaratılmış değildir.

Burada gündeme getirilen mesele şudur: Descartes imkânsız için imkânsızlığın yapılmış olduğunu söylerken kastettiği, özü gereği imkânsız olanın imkânsız olmayabileceğidir; özü gereği imkânsız olandan imkânsızlığın selb edilmesi caiz olduğunda ise, aklî kriterlerin bir itibarı ve geçerliliği kalmayacaktır. Bu problemin aynısı Eş'arî düşünürlerin görüşü hakkında da geçerlidir. Zira bu grup Allah'ın mutlak kudretini ve kâmil iradesini geçerli saymak için bazı aklî ölçütlerden ödün vermiş ve onları görmezden gelmişlerdir. Örneğin Eş'arîler nazarında, tercih edici olmadan tercih ve güç yetirilemeyen bir şeyle yükümlü tutmak mümkündür. Şüphesiz tercih edici olmadan tercih imkânsızdır, güç yetirilemeyen bir şeyle yükümlü tutmak da kötüdür. Ancak Eş'arî düşünürler bu iki kaidenin imkânsız olduğunu görmezden gelmiş, bununla da kendilerince Allah'ın mutlak kudretini ve kâmil iradesini geçerli kılmışlardır. Bir başka deyişle, Eş'arî düşünürler bilgiyi iradeye, hikmeti de kudrete kurban etmişlerdir. Elbette Descartes, Eş'arî değildir ve görüşü Eş'arîlerin görüşünden farklıdır.

İfade edildiği üzere, bu Fransız filozof aklî ilkelere ilişkin kendi inanç ve güvenini elden bırakmaz ve onları daima sabit ve bozulmaz görür. Onun aklî zorunlulukları Allah'ın yaratığı ve yapımı saydığı doğrudur, ancak o aynı zamanda aklî kriter ve ölçütlerin Allah'ın iradesi ile yaratıldığını, Allah'ın iradesinin ise değişmez olduğunu, dolayısıyla zorunlu olarak aklî ölçütlerin de sabit ve değişmez olduğunu vurgulamıştır.

Bilinmelidir ki Allah Descartes'a göre mutlak kemaldir, değişebilir irade ise mutlak kemale nispet edilemez. Bu tür düşünceye göre Descartes, Allah'ı kâdir-i mutlak/her şeye gücü yeter bilmesine rağmen, hiçbir şekilde O'nu insanın hatalarının sebebi saymaz. Zira Allah, mutlak hakikattir ve ışıkların kaynağıdır. Dolayısıyla bizi kandırıp aldatmaz. Bir başka deyişle, Allah bizim maruz kaldığımız ya da varlıklarını gördüğümüz hataların sebebi değildir. Her ne kadar kandırıp aldatma istidadı insanlar arasında zekiliğin göstergesi sayılsa dahi, aldatma iradesi sadece kötü niyet, korku ve zayıflıktan kaynaklanır.

Buna göre Allah'ın sıfatı olamaz. Bir başka deyişle, Allah her şeye gücü yeter olduğundan, bizim aldatma fiilimizin onun vesilesiyle olması düşünülemez. Ancak Yaratıcı'nın iradesi asla bu şeye ilişmez, zira kandırıp aldatma iradesinin bizzat kendisi bir tür ayıp ve eksikliktir, Yaratıcı'nın zatı ise her türlü ayıp ve eksiklikten uzak ve yücedir. Her halükârda büyük Bâtılı filozof René Descartes irade sahnesini anlayışın alanından daha geniş görmüş, bu yüzden de bu konuda bir ölçüde Eş'arîlerin anlayışına yaklaşmıştır. Elbette o, Eş'arîlerin anlayışına ilişen problemlerden bir ölçüde uzak duracak şekilde konuşmaktadır. Descartes'a göre, irade sahnesinin anlayışın alanından daha geniş olması insanın hatalarının kaynağıdır. O, anlayışın algı alanının anlayışın baktığı şeylerle sınırlı olduğuna inanır. Diğer taraftan anlayışın bilgisi daima sınırlıdır, buna karşılık irade bazı yönlerden sonsuzdur. Zira başkalarının iradesi ya da hatta Allah'ın sınırsız iradesi iş başındadır ve onların her istediği şeyi, bizim talep ettiğimiz malum değildir. Bu yüzden biz genelde açık ve belirgin bilgilerimizin ötesindeki şeyleri isteriz; iradeden faydalanırken o kadar yüksekten uçarız ki hata ve yanılgıya düşmemiz şaşılacak bir şey değildir.

Her halükârda Descartes hata ve günahları, sınırlı algımız karşısında sınırsız irademizi kullanmamızdan kaynaklanıyor görür; bu yüzden de bu filozofa göre hata ve günahın olumlu değil, olumsuz bir yönü vardır.[9] Burada bir noktaya dikkat çekilmelidir: İnsanlar iradeyi işlerin temeli gördüğünde ya da onun rolünü akıl ve algının önünde saydıklarında, bazı şeylerin aklî şekilde açıklanması ve temellendirilmesi imkânsız hale gelmektedir. İslam dünyasındaki Eş'arî düşünürler bazı şeylerin aklî açıklamasını ve temellendirmesini yapmaktan aciz kalmışlardır. Bu acziyetin sebebi bu grubun Allah'ın kudret ve iradesine hikmetten fazla vurguda bulunmalarıdır. René Descartes her ne kadar Eş'arî olmasa da, o da iradenin alanını anlayışın alanından geniş görmüştür. Bu yüzden o da aklî zorunlulukları açıklamakta ve temellendirmekte sıkıntı yaşamıştır. Descartes'ın aklî zorunlulukları yaratılmış gördüğü takdirde, şu soruya cevap vermesi gerekir: Allah aklî zorunlulukları yaratmayabilir miydi, böyle bir şey mümkün değil midir?

Bu sorunun cevabı kolay değildir. Zira cevap olumsuz olursa, bu durum Allah'ın aciz ve güçsüz olmasını gerektirecektir ki bilge biri bu sonucu kabul etmeyecektir. Cevap olumlu olduğunda ise aklî zorunluluklar aklî zorunluluk olmayacaktır. Elbette Descartes bu konudaki tutumunu açıklığa kavuşturmuş ve aklî zorunlulukların Allah'ın iradesine konu olduğunu, Allah'ın iradesine konu olan şeyin ise sabit ve bozulmaz olduğunu söylemiştir. Ancak burada cevapsız kalan soru şudur: Acaba Allah'ın iradesine konu olan şeyin değişmeyeceği hükmü Allah'ın yarattığı bir şey midir, değil midir?

---

9 René Descartes, *Usûl-i Felsefe*, Farsçaya çvr. Menûçehr Sâni'î, Neşr-i Âgâh, Tahran 1362, ss. 40, 56, 64.



5

REY'DE İKİ RÂZÎ (REYLİ) ARASINDAKİ ANLAŞMAZLIK

Felsefî düşüncenin İslam dünyasındaki seyri daima dolambaçlı olmuş, bir tür savaş ve maceradan uzak kalmamıştır. Bu macera, akıl ve nakil taraftarlarının birbirlerine karşı tavır takınmaları ve her türlü barış yolunu kapatmalarıdır. Bazı nakil taraftarları öylesine aşırı konuşmuşlardır ki nakil dışındaki her sözü reddetmiş ve geçersiz saymışlardır. Bu gruba karşılık bazıları da çıkıp sadece akla dayanmış ve elden geldiğince naklî şeylere ilgisiz kalmışlardır.

Önceki bölümlerde bazı Mu'tezilî düşünürlerin akılcılık konusunda aşırıya gittiklerini ve akıl dininden bahsettiklerini hatırlatmıştık. Bu radikalizm ve aşırılık Mu'tezile'ye has değildi, bilakis filozoflar arasında da bu tutumdan uzak olmayan kimseler vardı. Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî bu yola girmiş, akıl ve felsefe hakkında keskin ve aşırılıkçı sözler söylemek suretiyle dinî hakikatlerden uzaklaşmıştır. O, tıp ve kimyada da maharet sahibi bir filozoftu ve bazı tarihçilere göre ortaçağın en büyük tabiplerinden biridir. Onun tıp alanındaki görüşleri miladi on yedinci yüzyıla kadar Avrupalı tabipler tarafından geçerli ve güçlü bir delil olarak görülmüştür. Zekeriyyâ'nın Oğlu Râzî, Tahran yakınında hicri 251 (miladi 865) yılında doğdu; rüşd ve kemal çağına ulaştıktan sonra matematik, mantık, tıp ve felsefe tahsiline başladı. Onun, Belhî

adıyla şöhret kazanmış ve çeşitli ülkelere yolculuk yapmış birinin yanında felsefe öğrendiği söylenir.[1]

Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye* kitabının sonunda iki yüz civarında kitap, makale veya risale yazdığını iddia eder ki elbette bunların hepsi felsefeye dair değildir. O sonrasında der ki: Bu kadar bilgiye ve yaptığı bu kadar felsefî ve ilmi çalışmaya rağmen filozof unvanını almayı hak etmediysem, bu çağda kim filozof olabilir?

Râzî, filozofların yaşantılarından ayrıntılı şekilde bahseder ve filozof adınının en bilgili ve en adil, başkalarına herkesten fazla merhametli ve cömert olan kimseye verileceğine inanır. O der ki: Felsefe hakkında söylediklerim, büyük filozofların felsefe tanımlarında kastettikleri şeyle aynıdır. Filozoflar demiştir ki: Felsefe, elden geldiğince Allah Teâlâ'ya benzemeye çalışmaktır.

Kendisinin bu konudaki sözünün filozofların felsefe tanımlarıyla uyumlu olduğu ifadesiyle Râzî'nin kastı; Allah'ın ilim, adalet ve rahmetinin mutlak olduğu, filozofun da Allah'a benzemeye çalıştığı için diğer insanlardan daha bilgili, adil ve merhametli olması gerektiğidir. Bundan da Zekeriyyâ Râzî'ye göre filozofun nazarî akılda güçlü olması gerektiği gibi amelî aklın adabıyla da süslenmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Râzî, filozofların düşünce ve amel bakımından niteliklerini ve davranış biçimini açıkladıktan sonra kendini filozof olarak tanımlar ve filozofların ilmî ve amelî yolunun dışına çıkmadığını söyler. Râzî bu bahsin sonunda tevazu ve alçakgönüllülük gösterir ve der ki: "Amelî felsefe kısmında kusur işlemişsem ve bazı amellerin icrasında eksikliğim olmuşsa, ilmimden faydalanınız ve yaşantıma iltifat etmeyiniz." O daha sonra bilgece bir şiire dayanır ve onu kendi sözüne destek edinir. Şiir şöyledir:

إعْمل بعلْمى فإنْ قصّرْت فى علْمى ينْفعك علْمى ولا يضرُّك تقْصيرى

Bilgimle amel ediniz, çünkü kendi amellerimde bir kusur işlemişsem, bilgim size fayda sağlar. Ama benim ameldeki eksikliğim size zarar vermez.[2]

Râzî kitabında bir başka yerde şöyle söyler: "Biz Sokrat ile karşılaştırılacak olursak filozof olmaya layık değiliz, ama felsefeden nasipsiz kalmış kimselere nispetle filozofuz." O, bu sözle Sokrat'a ilişkin niyet ve samimiyetini ifade eder ve işaret yoluyla onu en büyük filozof sayar. Bu iddiayı, Râzî'nin

---

1 'Abdurrahmân Bedevî, *Resâilu Felsefiyye Zekeriyyâ Râzî*, Beyrut, dördüncü baskı, 1980, Dârü'l-Âfâkt, s. 2, Mukaddime-i Bedevî.

2 Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, Mecmû'atu Resâili Felsefiyyeti Zekeriyyâ Râzî içinde, thk. 'Abdurrahmân Bedevî, Beyrut, 1980, dördüncü baskı, ss. 110-111.

es-Sîretü'l-Felsefiyye kitabının başında Sokrat'ı kendisinin önderi olarak sayması ve bu filozofun konumunu yüceltmekte hiçbir kusur işlememesi desteklemektedir.

Zekeriyyâ Râzî'nin felsefî eserlerini, özellikle de *es-Sîretü'l-Felsefiyye* ve *et-Tıbbu'r-Ruhânî*'sini incelediğimizde bu filozofun felsefeye çok önem verdiğini ve aklı mutluluğun temeli ve hayatın merkezi saydığını görürüz. O, *et-Tıbbu'r-Ruhânî* kitabının yedinci bölümünde der ki: "Yaşamı güzelleştiren ve insanların birbiriyle yardımlaşmasını sağlayan şey akıldan başkası değildir. Allah'ın en büyük nimeti akıldır ve akıl insana en büyük faydayı kazandıran şeydir. İnsan akıl sayesinde diğer varlıklara üstünlük sağlar ve en büyük arzularını ve en önemli amaçlarını elde eder. İnsan akıl aracılığıyla Yaratıcı'yı tanır, Yaratıcı'yı tanımak ise akıldan sağladığımız en büyük faydadır. Aklın derecesi bu kadar yüce ve ulu iken onun makam ve mertebesini düşürmemiz, hâkimi/hükmedeni mahkûm/hükmedilen saymamız yaraşmaz. Bir başka deyişle, daima kendisine tâbi olunan ve itaat edilen şeyi tâbi olan ve itaat eden kılmamalıyız. Çünkü bu durum, daima işlerin dizginini elinde tutan kimsenin dizginini başkasının eline vermek gibidir. Buna göre bütün işlerde akla müracaat edelim ve hükümlerini sağlam ve geçerli bilelim. Yani aklın geçerli saydığını kabul edelim, aklın durduğu yerde biz de duralım."[3] Görüldüğü gibi, Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî aklı hâkim/hükmeden olarak görmekte ve ontolojik konumu itibarıyla hâkim/hükmeden olanın mahkûm/hükmedilen sayılmaması gerektiğine inanmaktadır. Bu filozofa göre akıl, asla azledilmemesi gereken bir hâkimdir/hükmedendir.

Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî* kitabının on altıncı bölümünde din konusuna da işaret eder ve onu akılcı bulmaz. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

فامّا المذْهب فإنّه ممّا يُحْتاج فيه إلى كلام يبيّن به أنّه عرَض هوائىّ لاعقْلىّ...[4]

[Dine (*mezheb*) gelince, onun akla değil, hevaya ait bir araz olduğunu ortaya koyacak bir bahse ihtiyaç vardır.] Bu alıntıda görüldüğü gibi, Râzî dini aklî bir şey olarak görmez. O her şeyden çok akla dayanmış ve onu mutluluk yolunun kandili saymıştır. Râzî'nin akla ve aklın önemine dair sözleri öyle ifade edilmiştir ki asırlar sonra Bâtılı düşünürlerin sözlerinde onun benzeri Aydınlanma çağının sloganı olarak görülmektedir. Bâtılı Aydınlanma çağının sloganında şu cümle geçmekteydi: "Kendi anlayışını kullanmaya cesaret et!" [Sapere aude! *Mütercim*]

---

3 Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 18.

4 Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, Mecmû'atu Resâili Felsefiyyeti Zekeriyyâ Râzî içinde, thk. 'Abdurrahmân Bedevî, Beyrut, 1980, dördüncü baskı, s. 79.

Tanınmış Alman filozof Immanuel Kant'a göre Aydınlanma çağının gerçek tabiatı, insanın kendi üstüne yüklediği vesayetten çıkmasıdır. Vesayet, insanın bir başkasının kılavuzluğu olmadan kendi anlayışını kullanamamasıdır. Bu vesayeti, insanın kendisi istemiştir. Zira vesayetin sebebi aklın zayıflığı veya anlayışın yetersizliği değildir; bilakis onun sebebi, anlayışı kullanmadaki kararsızlık ve cesaretsizliktir. Bu yüzden Aydınlanma çağının sloganı "Kendi anlayışını kullanmaya *cesaret et*"e vurguda bulunur. Bazılarına göre Aydınlanma dönemini niteleyecek bir nitelik olsaydı, bu nitelik saf akılcılık çağı niteliği olurdu. Bir başka deyişle, bu dönem kayıtsız şartsız akıl ve düşüncenin önceliğine inanır.[5]

Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'nin Aydınlanma çağıyla alakası olmadığı ve esasen onun yaşadığı çağ ile Bâtılı Aydınlanma döneminin ortaya çıktığı çağ arasında büyük fark olduğu açıktır. Ancak Bâtılı Aydınlanma çağının sloganlarının çok açık şekilde din ve mezhebe yabancı olması gibi Râzî'nin aşırı akılcılığının da dinle pek uyumlu olmadığında şüphe yoktur. Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'nin kendisi bu uyumsuzluğu keşfetmiş ve fırsat bulduğu bağlamlarda insanların dine ihtiyaç duymadığına işaret etmiştir. O vaktini kitap yazmaya harcamakla birlikte tartışmaya da ilgi duyuyordu. Râzî hayatı boyunca farklı kişilerle tartışma gerçekleştirmiş olup bunlardan ikisi düşünce ehlinin dikkatini çekmiştir. Râzî ile Şehîd İbn Hüseyin Belhî arasında bir tartışma cereyan etmiş ve bu tartışma sırasında iki düşünür birbirlerinin görüşlerini çürütmüştür. Şehîd Belhî zamanının filozof, kelamcı ve edebiyatçısıydı, Farsça ve Arapça olmak üzere iki dilde şiirler yazıyordu. Bu filozof ve şair, Nasr bin Ahmed bin İsmâ'îl Sâmânî'nin çağdaşıydı ve hicri 329 [miladi 940] yılından önce vefat etmiştir. Zira büyük Farsça lisanlı şair Rûdekî ona mersiye yazmıştır.[6]

Biz şimdi Râzî ve Şehîd Belhî'nin tartışmalarından bahsetmeyeceğiz. Burada ele alacağımız konu Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî ile Ebû Hâtim Râzî arasında geçen maceralı tartışmalardır. Bu tartışmalar *A'lâmü'n-Nübüvve* kitabında bir araya getirilmiş ve şanslıyız ki son yıllarda İran'da basılmıştır. Bu iki Râzî/Reyli düşünür arasındaki mücadelenin önemi, hicri dördüncü [miladi onuncu] yüzyılda bir felsefî düşünce-dinî düşünce karşılaşmasını yansıtmasındadır.

Ebû Hâtîm Râzî'nin *A'lâmü'n-Nübüvve* kitabı kendi türünde eşsiz olan, önemli kelamî-felsefî kitaplarındandır. Hicri 323 [miladi 935] yılında vefat eden Ebû Hâtîm Ahmed bin Hamdân Versinânî Râzî, İsmâilî misyonerlerin büyüklerinden biri olup bu mezhebin yaygınlaştırılmasında ve propagandasında büyük

5 Ernest Cassirer, *Felsefe-i Rûşengerî*, Farsçaya çvr. 'Abdullâh Mûkin, Neşr-i Nîlûfer, ss. 245-250.

6 *Resâilu Felsefiyye*, s. 146.

bir şöhrete sahiptir. O, Fâtımîlerin siyasî yönetiminde esaslı bir rol oynamıştı ve Taberistan, Azerbaycan, Rey ve İsfahan'da çok tanınmış bir kişilikti.

Ebû Hâtîm Râzî'nin Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî ile tartışması Rey şehrinde gerçekleşmiştir. *A'lâmü'n-Nübüvve* kitabının bazı cümlelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu iki düşünürün tartışmaları pek çok oturumda emir ve başkadının huzurunda Rey şehrinde cereyan etmiştir. O diyarın filozof ve düşünürlerinden bazılarının o oturumlara katılmış olma ihtimali de vardır. *A'lâmü'n-Nübüvve* kitabının metninde bazı araştırmacılara göre Zekeriyyâ Râzî'nin *Tıbb-ı Rûhânî*'sine bir reddiye yazmış olan Ebûbekir Temmâr'den bahsedilir.

Bu iki düşünürün tartışma oturumlarına kimlerin katıldığını bir kenara koyacak olursak, onların tartışma konusunun çok önemli olduğu söylenmelidir. Tartışmanın konusu şudur: Acaba nimeti bol olan Allah tarafından vahiy indirilmesi ve peygamber gönderilmesi gerekli ve zorunlu mudur, yoksa peygamberlerin gönderildiğine dair ikna edici bir delil yok mudur?

Ebû Hâtîm Râzî'nin *A'lâmü'n-Nübüvve* kitabının ilk bölümü şu cümleyle başlar:

فيما جرى بيني وبين المُلحد

Benim İle Mülhit Arasında Geçen Şeye Dair Bölüm. Görüldüğü gibi, Ebû Hâtîm Râzî kitabının başında kendisi ile mülhit kimse arasında gerçekleşen tartışmadan bahsetmektedir. O burada Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'den bahsetmemekte ve onun adını anmamaktadır. Ancak görünen o ki Ebû Hâtîm Râzî'nin mülhit kimse ile kastettiği Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'den başkası değildir. Zira hicri dördüncü/miladi onuncu yüzyılda yaşamış büyük İsmâ'îlî düşünür Ahmed Hâmidüddîn Kirmânî, *el-Akvâlü'z-Zehebiyye* adlı önemli kitabında açık bir şekilde şöyle der: "Ebû Hâtîm Râzî'nin *A'lâmü'n-Nübüvve*'si Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'nin görüşlerine yönelik bir reddiye olarak yazılmıştır." Hâmidüddîn Kirmânî'nin *el-Akvâlü'z-Zehebiyye*'deki ifadeleri, Ebû Hâtîm'in *A'lâmü'n-Nübüvve* kitabının girişinde Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'nin ismini kendisiyle tartışma yaptığı hasım ve rakip olarak zikrettiği, ama o girişin yazma nüshadan düşüp kaybolduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Bu kitapta ne söylenmiş olursa olsun, bir hakikatte şüphe yoktur: Hâmidüddîn Kirmânî ve Nâsır Hüsrev Kubâdyânî Mervezî gibi dördüncü yüzyılın sonunda ve beşinci yüzyılın başlarında yaşamış düşünürler Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'nin görüş ve inançlarına karşı çıkmışlar ve onun bazı düşüncelerini reddetmişlerdir. Kirmânî *el-Akvâlü'z-Zehebiyye* kitabında Muhammed bin

Zekeriyyâ Râzî'yi nübüvvet ve imâmeti reddeden biri olarak tanıtmakta ve bu şahsın Ebû Hâtîm Râzî ile bu konuda tartışma yaptığına inanmaktadır. Peygamberliği inkâr etmenin bütün İslam düşünürlerine göre bağışlanmaz bir günah olduğu doğrudur, ancak sadece İsmâ'îlî düşünürler Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'nin karşısına dikilmiş ve düşüncelerinin yanlışlığını açığa çıkarmışlardır. Bu işin sebebi Ebûbekir Râzî'nin günahının İsmâ'îlî düşünürler nazarında iki kat olmasıdır. Zira peygamberliği inkâr, imâmeti de beraberinde getirecektir. Ağır ve ikiye katlanmış bir günahı görmezden gelmenin kolay olmadığı herkesin kabulüdür.

Her halükârda Ebû Hâtîm Râzî'nin *A'lâmü'n-Nübüvve*'si ve Hamîdüddin Kirmânî'nin *el-Akvâlü'z-Zehebiyye*'si İslam kültür tarihinin bir döneminde iki düşünce türünün karşılaşması macerasını yansıtan kitaplar arasında yer alır.

Ebûbekir Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'nin sorduğu ve Ebû Hâtîm Râzî'den cevabını istediği ilk soru, Allah'ın niçin bazı insanları peygamber olarak seçtiği ve onları insanlardan üstün tuttuğu ve başkalarını onlara muhtaç kıldığıdır. Siz bu işi hakîm birinin hikmeti olarak nasıl görürsünüz, oysa bu iş insanlar arasında düşmanlığın çıkmasına sebep olmakta ve onları yok olmaya sürüklemektedir.

Ebû Hâtîm cevap olarak şöyle söyler: Size göre Yaratıcı'nın hikmeti nedir ve nasıl işlemelidir?

Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî der ki: Hakîmin hikmeti ve rahîmin rahmeti, insanların yakın ve uzak fayda ve zararlarını onlara anlatmak, bazılarını bazılarına üstün kılmamak ve aralarındaki her türlü anlaşmazlığı ortadan kaldırmaktır. Apaçıktır ki bu iş, insanlar için onlardan bazılarını diğerlerine önder seçmekten ve önderliğin tasdik edilmesi veya yalanlanması neticesinde işin savaşa ve kan dökmeye varmasından ve sonunda pek çok kişinin ölmesine sebep olmasından daha iyidir.

Burada Ebû Hâtîm Râzî şöyle der: Siz Yaratıcı'nın hakîm ve rahîm olduğuna inanıyor musunuz?

Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî cevaben der ki: Eğer öyleyse, Allah hikmet ve rahmeti gereği amel etmiş ve insanları kâr ve zararlarından haberdar etmiş ve sonuçta onların birbirlerine ihtiyacını ortadan kaldırmış mıdır?

Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî cevaben der ki: Evet.

Ebû Hâtîm Râzî burada fırsattan istifade eder ve der ki: Dünyadaki bütün milletler arasında gözlemlediğimiz bazılarının yönetici, bazılarının yönetilen, kimilerinin bilgin, çoğunun da öğrenci olduğudur. Biz bireyleri birbirine muhtaç olmayan bir toplum bilmiyoruz. Bilakis insanlığın bütün bireyleri birbi-

rine muhtaçtır ve bir tür ilham sahibi olmakla, önder ve düşünürlere muhtaç olmamaları söz konusu değildir. İnsanların birbirine muhtaç olması açık bir durumdur ve ancak inatçı biri onu inkâr edebilir. Her şeyden daha açık olan şu ki kendini filozof olarak görüyor ve pek çok ilimde uzmanlık sahibi olduğunu iddia ediyorsun. Bu yüzden pek çok insan senin ilmî ve felsefî kemallerinden mahrumdur ve bu kemalleri öğrenmek için sana muhtaçtır.

Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî der ki: İlmî ve felsefî kemaller sadece bana has olan bir şey değildir ve başkaları onlardan mahrum değildir. Benimle ilgili olan, onları çalışarak elde etmiş olmam ve başkalarının bu yolda zayıflık göstermesi ve işler üzerinde düşünüp araştırmaktan yüz çevirmeleridir. Bu durum bu kişilerin yaratılışça eksik yaratıldıkları anlamına gelmez. Bu iddiamı onlardan bazılarının hayat ve ticaret işlerinde pek çok filozof ve düşünürü hayrete bırakacak ölçüde dikkat ve zeka sergilemeleri desteklemektedir. Bu onların bütün himmetlerini bu işlere harcamaları sebebiyledir. Bu kimseler benim çaba sarf ettiğim yolda ve uğurda çaba harcasalardı, benim ulaştığım şeye onlar da ulaşırdı.

Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî burada öyle konuşmuştur ki kendisinden uzun asırlar sonra Bâtılı filozoflardan birinin dikkatini çekmiştir.

İfade edildiği üzere, Râzî insanlar arasındaki her türlü ayrıcalığı ve üstünlüğü inkâr etmekte ve eğer bütün eşit insanların her türlü kemalleri kazanma yolunda çaba harcayacak olsalardı, hepsinin aradığı kemallerine ulaşacaklarına inanmaktadır. Bir başka deyişle, onun düşüncesine göre Hakk Teâlâ'nın kapsayıcı hikmeti ve rahmeti gereği akıl cevheri bütün insan bireyleri arasında eşit yaratılmıştır ve onlardan her biri akılla istediği şeyi elde edebilir. Onun nazarında bireylerde görülen mertebe ve derece farklılığının sebebi kimilerinin kendi hedef ve amacına ulaşma yolunda çalışıp çabalaması, kimilerinin de tembellik ve acziyet göstermesidir.

Batı felsefe tarihiyle tanışıklığı olan kimseler tanınmış Fransız filozof René Descartes'ın bu meseleye eğildiğini ve aklın bütün insan bireylerinde eşit olduğunu vurguladığını iyi bilirler. O da kendi toplumundaki insanların mertebe ve derece farklılığını açıkça gözlemlemekteydi, ama bu Fransız filozof bu derece farklılığını aklın kullanılış biçiminde aramaktaydı.

Bilinmelidir ki Descartes'ın buradaki sözü basit bir söz değildir ve görmezden gelinemez. Bu Fransız filozof bu meseleyi gündeme getirmek suretiyle bilgi ve bilinci yöntem ve aklı doğru kullanmanın sonucu saymış ve felsefeyi saf metot sınırına kadar düşürmüştür. Descartes'ın burada öne sürdüğü görüşlerin pek çok sonucu olmuştur. Ancak biz bu sözden doğan sonuçlar ve değerler hakkında konuşmuyoruz, zira bu meseleyi ele almak bu bölümün kapsamı

dışındadır. Elbette Descartes'ın akıl hakkındaki sözü, Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'nin sözüyle benzerliği ve yakınlığı yanında bazı yönlerden ondan farklıdır. Descartes'ın demek istediği aklın yöntem ve metot ile değiştiğidir. Ancak Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'nin sözünden bu anlam çıkarılamaz. Zekeriyyâ Râzî'nin kastettiği, Fransız filozofun araştırdığı şeyden başkadır.

Aynı zamanda Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'nin İslam dünyasında aklın insanlar arasında eşit olduğunu vurgulayan ilk düşünür olduğu söylenebilir. Elbette Ebû Hâtîm Râzî de bu tür düşüncenin karşısında şiddetle durmuş ve onun yanlışlığını ispatlamaya çalışmış ilk kimselerdendir. Ebû Hâtîm Râzî'nin aklın insanlar arasında eşit olduğu görüşüne karşı çıkmasının sebebi, bu tür bir düşüncenin sonuçlarından birinin peygamberlerin üstünlüğünü inkâr etmek olmasıdır. Oysa şüphesiz ki ilahî elçiler üstündür ve onların üstünlüğüne inanmak zorunlu sayılan şeylerden sayılıyordu. Elbette peygamberlerin üstün insan mı yoksa insandan üstün mü oldukları meselesi da aynı şekilde tartışılabilir.

Ebû Hâtim'e göre aklın insanlar arasında eşit olduğu görüşü sadece peygamberlerin üstünlüğünün inkârını değil, bilakis masum imamların da üstünlüğünün inkârını da gerektirir. Bilinmelidir ki önde gelen İsmâ'îlî dâîlerden/misyonerlerden biri olan Ebû Hâtim'e göre peygamber İslam ümmetinin babası, hüccet veya imam ise İslam ümmetinin annesi konumundadır. İsmâ'îlîlerin bu iddiadaki dayanakları Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen şu hadistir:

أنا و أنت، يا علی، أبوا هذه الأمة

[Ben ve sen ey 'Alî bu ümmetin ebeveyniyiz. *Mütercim*] Görüldüğü gibi, bu hadis gereğince Hz. Peygamber (s.a.s.), Hz. Emîr 'Alî bin Ebî Tâlib'i ve kendini İslam ümmetinin ebeveyni olarak isimlendirmiştir. Herkesin kabul edeceği üzere "ebeveyn" sözcüğü genelde, anne-baba hakkında kullanılır. İsmâ'îlî düşünürlerin inancına göre Hz. Peygamber (s.a.s.), şeriatın konuşanı (*nâtık*) ve sahibidir. Buna karşılık imam, şeriatın suskunu (*sâmit*) ve esasıdır. Bir başka deyişle, Peygamber *tenzîl* sahibi/vahyin lafzının sahibi, imam ise *te'vîl* sahibi/vahyi yorumlama yetkisinin sahibidir. İsmâ'îlî düşünürler Kur'ân'ın zâhirini/dış anlamını Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mucizesi, bâtınını/iç anlamını temiz imamların mucizesi sayarlar. İsmâ'îlî ulemaya göre, "nâtık/konuşan" sözcüğü şeriat sahibi peygamberler hakkında kullanılan bir terimdir. Buna karşılık "sâmit/sessiz", imam hakkında kullanılan bir terimdir. İmam ise Hz. Peygamber zamanında dahi şeriatın esası ve tevil sahibidir. Bu grup, yedi nâtık/konuşan olduğunu söylemiştir ki şunlardır: 1) Adem, 2) Nûh, 3) İbrâhîm, 4) Mûsâ, 5) Îsâ, 6) Muhammed (s.a.s.), 7) Beklenen Kâim. Bu grup, yedi sâmit/sessiz olduğunu da söyler ki şunlardır: 1) Şîs, 2) Sâm, 3) İshâk, 4) Hârûn, 5) Şem'ûn, 6)

‘Alî, 7) Mehdî. Bu grubun yedi nâtık/konuşan ve yedi sâmit/sessiz hakkındaki görüşlerinin dönemler görüşü ile de bağlantılı olduğu akılda tutulmalıdır.

İsmâ‘îlî düşünürler dönemler meselesini öne sürer ve onu büyük dönemler ve küçük dönemler olmak üzere iki kısma ayırırlar. Büyük dönemler Hz. Adem’den başlar ve kıyametle son bulur. Buna karşılık küçük dönemler, nâtık/konuşan ile, yani şeriat sahibi peygamber ile başlar ve kendisinden sonraki nâtık/konuşan ile sonlanır. Bu gruba göre şimdi içinde bulunduğumuz büyük dönem, yedi küçük döneme ayrılabilir. Bu yedi dönem şunlardan ibarettir: 1) Adem’in dönemi, 2) Nûh’un dönemi, 3) İbrâhîm’in dönemi, 4) Mûsâ’nın dönemi, 5) Îsâ’nın dönemi, 6) Muhammed’in (s.a.s.) dönemi, 7) Beklenen Kâim’in dönemi. Bu küçük dönemlerin her birinde mukîm imam, mütemmim imam, esas ve nâtık bulunur. Mukîm imam, nâtıkı yapacağı davet konusunda eğiten kimsedir. Mütemmim imam, dönemi sona erdirir. Esas ise nâtıkın hücceti ve bâtınî tevilin sahibidir. Nâtık da, şer’î zahirî ilmin sahibidir.[7]

Burada şimdiye kadar söylediklerimiz ışığında şu açıkça anlaşılmaktadır ki, Ebû Hâtîm Râzî diğer İsmâ‘îlî düşünürler gibi tevile inanmakta ve ona esaslı bir önem atfetmektedir. Tevilin eşit şekilde bütün insanlar tarafından anlaşılamayacağı herkesin kabulüdür. Bu demek oluyor ki bir insan tevil ehli olursa, aklın insanlar arasında eşit olduğuna inanamaz; bu husus da Ebû Hâtîm Râzî’nin Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî’nin düşüncelerine husumetini ve karşı çıkışını açıklamaktadır. Ebû Hâtîm Râzî, Zekeriyyâ Râzî ile aynı şehirdendir, ancak bu iki düşünürün Rey’e [zira “Râzî” Reyli demektir] mensubiyeti hiçbir şekilde onların düşüncelerini etkilememiştir. Bu iki Reyli düşünür arasındaki uzaklık, Doğu ile Batı arasındaki uzaklıktan fazladır. Bu fikrî uzaklık bir dizi tartışmanın ortaya çıkmasına sebep olmuş ve Ebû Hâtîm Râzî onları *A‘lâmü’n-Nübüvve* kitabında bir araya getirmiştir.[8]

Bilinmelidir ki hicri dördüncü/miladi onuncu yüzyılda yaşamış bu iki düşünür arasında anlaşmazlık ve tartışma konusu olan şey, hâlâ anlaşmazlık ve tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Aklın bütün insan bireylerinde bir ve aynı olduğunu ve onların farklılığının sebebinin sadece aklı kullanma biçimi olduğunu düşünen kimseler vardır. Bunlara karşılık akıl cevherinin insan bireylerinde eşit olmadığını ve insanların akıldaki farklılığının altın ve gümüş madenleri arasındaki farklılık gibi olduğunu söyleyen kimseler de vardır.

Biz şimdi kimlerin veya hangi grupların bu iki tavırdan hangisini benimsediği konusuna girmeyeceğiz. Zira bu konuya girmek bu bölümün kapsamının

---

7 Bu konuda daha fazla bilgi için şu önemli kitaba bkz. Nu‘mân bin Hayyûn Temîmî Mağribî, *Esâsü’t-Te’vîl*, thk. ‘Ârif Tâmer, Beyrut, ss. 40, 64, 75.

8 *A‘lâmu’n-Nübüvve*, tashih ve mukaddime Salâh es-Sâvî ve Ğulâmrızâ E‘vânî, hicri kameri 1397, Tahran.

dışındadır. Şu kadarını belirtelim ki bu bahsin dosyası kapanmamıştır; bu tartışmanın kapısı da aynı şekilde açıktır.

Ahmed Hamîdüddîn Kirmânî, Ebû Hâtim Râzî'nin yolunu devam ettiren ve çok uzun olmayan bir zaman aralığı sonrasında kendini bu tartışmaya dâhil etmiş düşünürlerden biridir. O, *el-Akvâlü'z-Zehebiyye* adlı kitabında Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'nin peygamber gönderme konusunda ortaya attığı problemlere işaret etmiş ve onlara şöyle cevap vermiştir: Biz Şeyh Ebû Hâtim Râzî'nin Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'nin ortaya attığı problemlere cevap vermeyi ihmal ettiği konuları ele alacağız ve cevaplandıracağız. Elbette Kirmânî, Ebû Hâtim'e saygı göstermiş ve onu övmüştür.

Zekeriyyâ Râzî, Şeyh Ebû Hâtim'e Allah Teâlâ'nın bazı kimselere peygamberlik ve elçilik makamıyla niçin ayrıcalık ve özellik kazandırdığını ve niçin başkalarını onlara muhtaç kıldığını sormuştur.

Hamîdüddîn Kirmânî bu soruya birkaç yönden cevap vermiş ve peygamber göndermenin gereğini ispatlamıştır:

Bu yönlerden biri Allah Zülcelal'in hakîm olması, O'nun hikmetinin görünümlerinden birinin ise âlemin cüzlerinden her birine bir özellik vermesidir. Her varlığın özelliği daima o varlıkla birliktedir ve başka bir varlık o özelliğe sahip olamaz. Nitekim Güneşe ışık saçma özelliği verilmiş ve Ay'dan üstün kılınmıştır. Buna karşılık Ay da diğer yıldızlara büyüklük ve ışık yönünden üstün kılınmıştır. Ateşe aydınlık olmak, havaya incelik ve netlik, suya ıslaklık ve akıcılık, son olarak toprağa katılık özelliğini vermiştir. Bitki ve cansız varlık türlerinden her biri başka türlerde görülmeyen özelliklere sahiptir. İnsan türü akıl cevheriyle süslenmiştir ve diğer varlık türlerine üstünlük kazanmıştır. Şüphesiz insan türünün bireyleri de âlemin cüzlerindendir ve bir ilke olarak zikredilen şeyin dışında değildir. Söz konusu ilkenin gereği, bazı insan bireylerinin peygamberlik makamı ile özel kılınması ve başka bireylerin ona muhtaç olmasıdır.

Ebû Hâtim Râzî'nin bir diğer cevabı şudur: Allah, kendisinin kapsamlı hikmeti gereği insanı yaratmıştır. Bu insan başlangıçta bilkuvve akla sahiptir. İlahî hikmetin gereği, bilkuvve aşamasında bulunanın bilfiil aşamasına çıkmasıdır. Akıl bilkuvve makamından bilfiil makamına ulaşmak için bir tür eğitim-öğretime muhtaçtır. Bu yüzden Allah bazı insanları insanî nefsleri eğitip öğretmeleri için nübüvvet ve peygamberlik makamıyla özel kılmış ve onlara üstünlük bahşetmiştir.[9]

Kirmânî peygamber göndermenin başka birtakım sebeplerini zikreder, ama biz onlara burada yer vermeyeceğiz.

---

9 Hamîdüddîn Kirmânî, *el-Akvâlü'z-Zehebiyye*, tahkik ve tashih Salâh es-Sâvî ve Gulâmrızâ A'vânî, Tahran, hicri kameri 1397, ss. 17-18.

İnsaflı olmak gerekirse Hamîdüddîn Kirmânî'nin bu konuda Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî ile tartışma olarak zikrettiği şeyler Ebû Hâtim Râzî'ninkinden güçlü değildir. Aynı zamanda Hamîdüddîn Kirmânî'nin Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî karşısındaki tutumu düşünülüp araştırılabilirdir ve dikkatle değerlendirilmelidir. O burada çok önemli bir konuyu gündeme getirir. Kirmânî'ye göre insan nefsi kendi zatından harekete geçemez ve hasta olduğunda hastalığı kendinden uzaklaştıramaz. Bu demek oluyor ki insan nefsinin aşkın bir şeye ulaşmak için kendi nefsanî isteklerine karşı çıkması gerekir; bu da nefsin, nefsanî arzulara karşı çıkmak için kendi zatından harekete geçmiş olmadığını gösterir. Zira nefste onu kendi arzularına karşı çıkmaya sevk edecek bir şey yoktur; bu yüzden kendi zatından harekete geçmiş olamaz. Hamîdüddîn Kirmânî'nin "nefsin kendi zatından harekete geçmediği (*inbi'âs*)" adıyla bahsettiği meseleden İslam filozofları "nefsin kendi zatına yeterli olmaması" adıyla bahsederler. Kirmânî'nin demek istediği, nefsin nefslik mertebesinde bulunduğu müddetçe ancak nefsanî arzularını düşüneceğidir. Çeşit çeşit ve rengarenk olan bu nefsanî arzular, bedeni ve bedenin keyfini korumaya bağlıdır. Buna göre nefs, bu mertebede kendi arzularına aykırı şekilde kendi zatından harekete geçemez. Bunun istisnası nefsin harekete geçişinin kendi zatı dışında bir şeyle bağlantılı olmasıdır. İşte tam da bu noktada Hamîdüddîn Kirmânî'nin Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî ile karşılaşması açık bir şekilde görünmektedir.

Zekeriyyâ Râzî insan aklını hakikatleri idrak etmek ve mutluluğa ulaşmak için yeterli görür ve onun dışında hiçbir şeye ihtiyaç olmadığını söyler. Buna karşılık Hamîdüddîn Kirmânî mutluluğa ulaşmak için insanın nefs dışındaki bir faktöre olan ihtiyacını zorunlu görür. Bu görüş temelinde Kirmânî der ki: Nefse akıl adının verilmesi büyük bir hatadır ve insanlar bu yanılgıya düşmemelidir. İnsanın akıllı olduğu ve aklın yüksek bir idrak seviyesine sahip olduğu doğrudur; ne var ki insan başlangıçta bilkuvve akledendir ve onun akleden oluşu ilahî bilgileri asıl kaynağından aldığı ve dinî ibadetleri yerine getirdiği zaman fiilîlik kazanır. Kişi bu öğrenim ve amel neticesinde nefsanî hevalardan kurtulur ve kendi zatına ilişkin idraki gerçekleştirir. İşte o zaman akleden olma adına layık olur. Buna göre insan hevanın peşinden gittiği ve nefsanî haddi aşmalara tutsak olduğu müddetçe bilkuvve akıl mertebesinde kalır ve bilfiil akleden olarak isimlendirilemez. Kirmânî bu meseleye dayanır ve farklı şekillerde onu vurgular.

O *el-Akvâlü'z-Zehebiyye* kitabının ilk bölümünde peygamber göndermenin birkaç sebebinden bahsederken der ki: Şüphesiz çok nimetler bahşeden Allah, hakîmdir. İnsan nefsinin ise başlangıçta bilkuvve akıl olarak yaratılmış olduğu herkesin kabulüdür. İmdi bir şeyin bilkuvve aşamasından fiillik aşamasına çıkması tanrısal hikmette zorunlu ve gerekli ise, nefsi kuvveden fiil makamına çıkarmanın da gerekli bir şey olduğu da bilinmelidir.

Önceki bölümlerde nefsin nefsaniyet aşamasında olduğu müddetçe kendi zatından harekete geçemeyeceğini belirtmiştik. Buna göre insan, aklın fiilîliğine ulaşmak için alîm olan Allah tarafından desteklenmiş ve gönderilmiş bir kimsenin öğretilerine muhtaçtır. Kirmânî bir başka yerde bu iddiayı daha önce zikredilen açıklamadan farklı bir şekilde ortaya koyar. O, Allah'ın insan türünü başlangıçta bilgiden yoksun olarak yarattığını iddia eder. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle der:

وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا

"Şüphesiz Allah sizi analarınızın karnından bir şey bilmez halde çıkarmıştır." (Nahl Sûresi, 78) İnsanın çeşitli bilgi ve ilimlerden yoksun iken Hakk Teâlâ'yı bilemeyeceğinde de şüphe yoktur. Bu yüzden Allah bazı kimseleri insan bireylerine uzak ve yakın faydaları ve mutluluğa ulaşma yolunu öğretmeleri için haberci ve önder olarak seçer.[10]

Görüldüğü gibi, Hamîdüddîn Kirmânî Şeyh Ebû Hâtim'in ölümünden yıllar sonra Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'nin karşısına dikilmiş ve onun radikal ve aşırı akılcılık konusundaki nazariyelerini eleştirmiştir.

Kirmânî'nin bu konudaki görüşünün özeti, insan aklının ilahî elçilerin ve önderlerin öğretilerinden yararlanmaksızın fiillik makamına ulaşamayacağıdır. Onun insan aklının çocukluk zamanında bilkuvve olduğu görüşü diğer filozoflar tarafından asla reddedilmiş değildir. Bilkuvve olan her şeyin kuvvelik aşamasından çıkıp fiillik aşamasına ulaşmak için kendisi dışında bir etkene ihtiyaç duyduğu konusunda da hiç kimse ona muhalefet etmez. Burada tartışılan konu, söz konusu etkenin ne olduğu ve insan aklının kuvve ve heyulalık aşamasından fiillik makamına veya müstefâd/kazanılmış akıl mertebesine nasıl ulaşacağıdır.

İslam felsefesine aşina olan kimseler, pek çok filozofa göre söz konusu dış etkenin, insan aklının kendi tekamül merhalelerinde basamak basamak kendisine yaklaştığı Faal Akıl olduğunu iyi bilirler. Hamîdüddîn Kirmânî burada Faal Akıl'dan bahsetmez, bunun yerine insan aklının ilahî elçilerin ve önderlerin öğretilerine olan ihtiyacından söz eder. İslam filozoflarının eserlerinde küllî akla nispet edilen misyonu Kirmânî peygamber ve imama ait görür. O, İsmâ'îlîlerin en önemli felsefî eserlerinden olan *Râhatü'l-'Akl* adlı kitabında[11] iki tablo çizer ve onlarda kendi tutumunu ortaya koyar. Bu tablolarda varlıkların sureti bir tür denge ve örtüşme olarak resmedilir ve peygamber,

10 Hamîdüddîn Kirmânî, *el-Akvâlu'z-Zehebiyye*, ss. 17, 18, 37, 72, 89, 94, 95, 113, 135.

11 Hamîdüddîn Kirmânî, *Râhatü'l-'Akl*, thk. Mustafâ Ğâlib, Beyrut, 1967, ss. 168-169.

nâtık olarak, din bilgini ve hem zatta hem fiilde kâmil insan olarak tanıtılır. Peygamberden sonra İmâm-ı Kâim Bilfiil [Mehdi] zikredilir ki zatta kâmil, fiilde eksiktir. Kirmânî'nin İmâm'ın fiilini kâmil görmemesinin sebebi İmâm'ın kendi fiilinde Kur'ân ve şeriata muhtaç olması, Kur'ân ve şeriat ile insanların zihinlerinde tesir icra etmesi ve onları ilim ve tevile çağırmasıdır.

Kirmânî'nin *Râhatü'l-'Akl* kitabının yedi bölümü (*sûre*) vardır ve yedinci bölüm dışındaki her bölümde yedi alt bölüm vardır. Sadece yedinci bölüm, geri kalan altı bölümün aksine on dört alt bölüm içerir. Kirmânî kendi kitabına *Râhatü'l-'Akl* (Aklın Rahatı) adını seçmesi hakkında şöyle söyler: "Mukaddes makama ulaşmada insan aklının rahatını sağlayan araçlar bu kitapta mevcuttur." Buna göre Kirmânî kendi kitabının *Râhatü'l-'Akl* olarak isimlendirilme sebebinden habersiz değildir; bu seçimin sebebi kitabın insanların aklının rahatını içeren şeyi içermesi ile ilgilidir. Kirmânî kitabının ilk bölümünü girişlere ve bölümlerin diziliş ve düzen sebebini açıklamaya, ikinci bölümünü Yaratıcı'nın yüce zatının takdis ve övgüsüne ayırır; üçüncü bölümde ise kendi inancına göre ilk varlık olan kalemden bahseder. Bu kitabın dördüncü bölümü, aracısız yaratma (*ibdâ'*) ile varolan şeye -ki kendisi ilk aracısız yaratılmış şeydir- ve hakeza yüce harfler sayılan şeriatın ilkelerine ayrılmıştır. Kitabın beşinci bölümünde tabiat ve yüce cisimler gibi, üstün ilkelerden var olmuş şeylerden bahsedilir. Altıncı bölümde, aşağı cisimlerden ve onların yüce cisimlerle olan ilişkilerinden bahsedilir. Son olarak yedinci bölümde dört temel unsurdan [toprak, su, hava, ateş] ve üç bileşikten [bitki, hayvan ve insan] bahsedilir. Nâtık/insanî nefs ve dereceleri ile alakalı konular da bu bölümlerde ele alınıp tartışılır. Görüldüğü üzere Kirmânî'nin konuşma üslubu filozofların konuşma üslubundan farklıdır. Kirmânî'nin aslî meselesi din ve tevildir; o bu açıdan varlık ve âleme bakar. Başka İsmâ'îlî düşünürler de onun yöntemiyle düşünürler ve aynı açıdan meseleleri ele alırlar.



6

REYLİ FİLOZOF VE ENDÜLÜSLÜ FİLOZOF

Önceki bölümlerde Şeyh Ebû Hâtîm ile Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî arasında cereyan eden mücadelenin bu iki düşünürün vefatı ile sonlanmadığı, bilakis Ahmed Hamîdüddîn Kirmânî gibi kimselerin bu savaşa mümkün olduğunca girdiği ifade edilmişti.

Ebû Hâtîm Râzî ile Zekeriyyâ Râzî arasındaki anlaşmazlıkla ilgili olarak farklı yönlerden bahsedilebilir, ancak bu anlaşmazlıkla ilgili olarak daha yaygın şekilde konuşulan yön, akıl-nakil çatışmasında veya felsefe-din çatışmasında gündeme getirilendir. Şüphesiz bu tür bir çatışmanın uzun bir geçmişi vardır, arkası da asla kesilmiş değildir. Bu meselenin tarihi süreç içinde ele alınış şekli değişmiş, ama bu maceranın cevheri ve özü aynı şekilde gücünü korumaktadır. Zekeriyyâ Râzî tarafından hicri dördüncü [miladi onuncu] yüzyılda ve İslam dünyasının Doğu'sunda bir tür cesaret ve küstahlıkla gündeme getirilen düşünce, kendisinden iki yüzyıl sonra İslam dünyasının Batı'sında Ebûbekir bin Tufeyl tarafından zarif ve zekice ve bir müphemlik ve karmaşıklık halesi içinde ortaya çıkmıştır.

Zekeriyyâ Râzî çok açık bir şekilde, insanların kendi akıllarının gereğince amel edecek olsalar, mutluluğa ulaşacaklarını ve artık dinin hükümlerine ihtiyaçlarının olmayacağını iddia eder. Ancak İbn Tufeyl asla böylesi bir

kabalık ve pervasızlıkla konuşmamıştır. O kendi düşüncelerinin özetini hikâye formunda dile getirmiş ve *Hayy Bin Yakzân* adıyla güzel bir biçimde ifade etmiştir. "Canlı Uyanık Kimse" olarak anlayabileceğimiz *Hayy Bin Yakzân* İslam dünyasındaki en tatlı ve en derin felsefî hikâyelerden biridir. Bilinmelidir ki *Hayy Bin Yakzân* kıssası İbn Tufeyl'den önce de ilgi çekiyordu ve İslam filozoflarının en büyüklerinden ikisi, yani İbn Sînâ ve Sühreverdî de bir şekilde onunla ilgilenmişlerdir. Elbette İbn Tufeyl'in bu hikâyede ortaya koyduğu şeyler İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin bahsettikleri şeylerden farklıdır. Ayrıca Şeyh-i İşrâk Şihâbeddîn Sühreverdî'nin risalesinin adının gerçekte *Hayy Bin Yakzân* olmadığını, bilakis hikâyesini *Kıssâtü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye* adıyla kaleme aldığını belirtmeliyiz. Ancak Şeyh-i İşrâk'ın kendisinin o hikâyenin mukaddimesinde ifade ettiği gibi, İbn Sînâ'nın *Hayy Bin Yakzân* risalesini okuması, onu tamamlamak için kendi *Kıssâtü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye*'sini yazmaya sevk etmiştir. Sühreverdî'nin risalesinin tamamlayıcılık yönü, İbn Sînâ'nın risalesinin sona erdiği yerden kendisinin hikâyesinin başlamasıdır. Her halükârda İbn Tufeyl'in *Hayy Bin Yakzân*'dan amaçladığı, İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin amaçladığından farklıdır.

Hayy Bin Yakzân hikâyesi İbn Tufeyl'in anlattığı şekliyle, farazî bir kişinin varlığının ve gelişiminin hikâyesidir. Bu farazî kişi ekvatora yakın Hint adalarının birinde mayalanmış ve insanın organlarının kendisinden oluşmasına uygun büyük bir çamur parçasından doğmuştur. Bu durum, insanın babasız ve annesiz olarak doğabileceğini düşünen kimselerin inancına göredir. Hikâyede Hint adalarının seçilmiş olmasında şüphesiz ki Âdem'in cennetten Hint yurduna ve Serândîb dağına indiğini ve insan neslinin orada başladığını bildiren dinî rivayetlere işaret vardır.

İbn Tufeyl bu görüşe karşıt olan ve insanın doğumu için anne-babanın varlığını zorunlu gören kimselerin inancını dikkate alarak *Hayy Bin Yakzân*'ın ortaya çıkışını bir başka şekilde anlatır. Bu anlatıya göre yukarıda zikredilen adanın karşısında yer alan bir başka adada padişahın kızkardeşi layık gördüğü biriyle gizlice ve ağabeyinin rızası olmadan evlenir ve hamile kalır. Çocuk doğduğunda ağabeyinin korkusundan çocuğu bir sandığa koyar, başını sağlamlaştırır ve sonra denize atar. Denizin suyu sandığı karşıdaki adaya götürür. Her iki varsayıma göre de, yavrusunu bir kartalın kaptığı dişi bir ceylan çocuğun ağlamasını işitir, çocuğu emzirir ve çocuk da o ceylanı emmesi neticesinde serpilip büyür. İbn Tufeyl bu çocuğun gelişimini kemalin son mertebelerine ve davranışın en yüksek merhalelerine kadar açıklar ve onu insanın yaşantısı ve yükselişi için kâmil bir örnek ve en yüksek misal olarak görür.

Bu hikâyenin aktarımı sırasında pek çok mesele İbn Tufeyl'in ilgisini çeker ve onlardan her biri insanlık medeniyet ve kültürünün ortaya çıkmasında temelli

bir role sahiptir. Bu meseleler sırasıyla şöyledir: 1) Sesleri taklit etmek ve sözcükler üretmek; 2) elbise icat etmek ve ev/barınak hazırlamak; 3) sopa ve mızrak gibi korunma araçları hazırlamak; 4) evcil hayvanlardan yararlanmak; 5) ateşi keşfetmek ve onu yemek pişirme ve başka ihtiyaçları gidermede kullanmayı öğrenmek; 6) insanın organlarını öğrenmesi, onları parçalara ayırması ve nihayetinde kalbin beden yapısındaki esaslı rolünü keşfetmesi.[1]

İbn Tufeyl bu söylenilenlere ilave olarak epistemolojik meselelere ve insanın akletme makam ve mertebesine nasıl ulaştığına işaret etmiş ve cins, tür, fasıl gibi tümelleri ve kısımlarını bilmek hakkında konuşmuştur. O, bu meseleleri gündeme getirmek suretiyle metafiziğe ve fiziğe ilişkin derin ve kapsamlı bilgisini göstermiştir. İbn Tufeyl astronomi ve matematiğe de girmiştir ve başka eserleri bu gerçeğe delalet etmektedir.[2]

İbn Tufeyl'den kalan en önemli eser, içerik itibariyle güzel ve ağır bir felsefî kitap olan *Hayy Bin Yakzân* risalesidir. Biz burada *Hayy Bin Yakzân* hikâyesini ve özelliklerini ele almıyoruz. Burada ele aldığımız şey bu hikâyenin asıl mesajının ne olduğu ve İbn Tufeyl'in bu kitaptaki tutum ve konumunun ne olduğudur.

Hayy Bin Yakzân hikâyesi hakkında araştırma ve inceleme yapmış kimseler aynı görüşü paylaşmazlar. Zira bu hikâye çeşitli ve tamamen farklı şekillerde yorumlanabilecek şekilde kaleme alınmıştır. Sembolik olarak söylenmiş sözler daima yoruma açıktır. İbn Tufeyl'in bu hikâyede ortaya koyduğu şeylerin sembolik ve gizemli olduğunda da şüphe yoktur.

Bu filozofa göre "*hayy*/diri" kelimesi aklın sembolü, "*yakzân*/uyanık" ise Allah'a işaret eden bir sözcüktür. Elbette "diri" kelimesi ile kendisine işaret edilen akıl öylesine geniştir ki tabiat âleminin yapısına nüfuz etmiş ve çeşitli ve uygun şekillere bürünerek ortaya çıkmıştır. Her halükârda bu hikâyenin sembolik oluşu insanların onu çeşitli şekillerde algılayıp yorumlamasına sebep olmuştur. Bazı kimseler İbn Tufeyl'in bu hikâyeyle kastettiği anlamın talihsizliği sebebiyle bir süreliğine maddî bedenle ilişkili olan ve bedensel güçleri kemal mertebelerine ulaşmak için araç olarak kullanan ve sonunda maddî âlemden diğer âleme göçen insanın nâtık/akleden nefsinin ebediliğini ispat olduğuna inanır.

Bazılarına göre de İbn Tufeyl insanın yaratılışının başlangıcına işaret etmek istemiş ve kendisi nazarında makul ve esaslı olan iki nazariyeyi ortaya koymak istemiştir. Diğer bazıları ise şöyle düşünür ve söyler: Bu hikâyenin

---

1 İbn Tufeyl, *Zinde-i Bîdâr*, Farsçaya çvr. Bedî'uzzamân Furûzânfer, Bongâh-ı Tercume û Neşr-i Kitâb, dördüncü baskı, 1360, s. 8.

2 İbn Tufeyl'in hayatı ve düşüncesinin özellikleri hakkında daha fazla bilgi için *Dâiretü'l-Me'ârif-i İslâmî*'deki bana ait "İbn Tufeyl" maddesine bakınız.

konusu insanın garipliğinin/gurbetteliğinin ve yalnızlığının açıklamasıdır. *Hayy Bin Yakzân*'ı İbn Bâcce'nin *Tedbîrü'l-Mutevahhid*'ine benzeten kimseler bu nazariyeyi daha fazla ön plana çıkarır. Bir diğer görüşe göre İbn Tufeyl birey ile toplum arasındaki ilişkiyi konu edinmiş ve toplumun kaynağının birey olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Başka düşünürler ise bu sayılanların hiçbirinin hikâyenin asıl maksadını ifade etmediğini, asıl maksadın bilginin elde ediliş biçimi olduğunu ve insanın tek başına, bir fikrî-kültürel çevre içinde yaşamaksızın hakikatleri idrak edebileceği olduğunu öne sürerler.

Bu konuda ileri sürülen bir başka görüş, akıl ile din yahut felsefe ile şeriat arasını bulup ikisini uzlaştırmaktır. Bu konuda başka görüşler de ileri sürülmüştür, ancak hepsini zikredecek olursak söz uzar. Elbette bu görüş ve nazariyelerden bazıları birbiriyle uzlaştırılabilir ve aralarında bir tür uyum ve bağdaşma sağlanabilir. İnsanların pek ilgi göstermediği bir başka nazariye daha vardır. Bu nazariye *Hayy Bin Yakzân* hikâyesinin aklın kendi kendine yeterli olduğu temeline dayandığını ve insanın akıl dışındaki şeylere ihtiyacı olduğu görüşünü reddettiğini öne sürer. Bu kıssada ıssız bir adada hiçbir düşünce ve kültürle bağlantısı ve insan türüyle hiçbir teması ve kaynaşması olmaksızın, olgunlaşma ve yükseliş merhalelerini kat eden ve akıl ışığının aydınlanması neticesinde mükaşefe ve müşahede [dindar tecrübe] makamına ulaşan bireysel ve yalnız insanın hikâyesi anlatılmaktadır. Bu yalnız insanın sonunda peygamberlerin peygamberliğini ve elçiliğini itiraf etmekte ve ilahî hükümleri canıgönülden kabul etmektedir. Ne var ki bu makama ulaşmak yalnız aklın ışığında gerçekleşmektedir ve bir başka faktörün etkisi yoktur.

Hayy Bin Yakzân yalnız başına gelişim evrelerini geçtikten sonra bir tür mükaşefe ve müşahededen de bahseder, ancak onun hayatının evrelerine baktığımızda onun mükaşefe ve müşahedesinin de aklın ışığının neticesi olduğunu ve onun için bir başka kaynağın dikkate alınmadığını kolaylıkla anlarız. *Hayy Bin Yakzân*'ın yazarı olan İbn Tufeyl'in kendisi hikâyenin başında der ki: Biz ilk olarak düşünüp araştırma yoluyla hakkı doğru şekilde idrak ettik, sonra da bu az miktardaki bilgiyi müşahede yoluyla elde ettik. Şimdi sureti ve anlamı, zevki ve düşünceyi birleştirmek mümkün olduğuna göre, güzel bir nakil sözü düzenlemeyi uygun buluyoruz. Sen, ey hakikati arayan kimse, kendi bilgi sermayemizi kendisine hediye edeceğimiz ve kalbimizin derinliklerinden kendisini bilgilendireceğimiz ilk kimse ol,[3] zira seni doğru dost ve temiz kalpli arkadaş biliyoruz.

Görüldüğü gibi, İbn Tufeyl hakikati idrak etmeyi çalışma ve nazarın neticesi sayar; mükaşefe ve müşahedeyi akıl ve düşünceden ayrı görmez. Bu fi-

3 İbn Tufeyl, *Zinde-i Bîdâr*, s. 37.

lozofun sözleri onun aklın bağımsızlığına inandığını ve aklın ışığını hakikat menziline ulaşmak için yeterli gördüğünü gösterir. Ancak burada Endülüslü filozofun *Hayy Bin Yakzân*'da öne sürdüğü şeylerin Reyli filozofun sözleriyle münasebetsiz olmadığı söylenebilir. Ebûbekir Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî, Rey şehrinde Şeyh Ebû Hâtim Râzî'nin karşısına dikilmiş ve demiş ki: Akıl, bağımsızdır ve hakikati idrakte kendisi dışında bir şeye muhtaç değildir. Ebûbekir İbn Tufeyl de Endülüs'te aynı şeyi söylemiş ve *Hayy Bin Yakzân* hikâyesini yazarak aklın hakikate ulaşmada bağımsız olduğunu ve bu yolda kendisi dışındaki bir şeye ihtiyacı olmadığını iddia etmiştir. Şüphesiz bu iki filozofun fikrî ve kültürel atmosferi farklıydı ve aralarındaki zaman aralığı da öyle pek kısa değildi.

İslam kültür tarihiyle aşinalığı olan kimseler hicri dördüncü [miladi onuncu] yüzyılda olan şeyin kesinlikle hicri altıncı [miladi on ikinci] yüzyılın İslam dünyasının Batı'sındaki, yani Endülüs'teki önermeleriyle kıyaslanamayacağını iyi bilirler. Buna göre Reyli filozofun kendi görüş ve düşüncelerini ifade ederken sergilediği açıklık ve cesaret, Endülüslü filozofun sözlerinin sembolik olmasının doğal olması kadar doğaldır. Burada demek istediğimiz bu iki filozofun sadece ifade üslubu yönünden birbirlerinden farklı olduğu değildir, bilakis onların düşünce türü de benzerlik ve yakınlıklarına rağmen aynı değildir. Reyli filozof akla dayanıp güvenmesi sebebiyle peygamberlerin öğretilerini ve emirlerini gerekli ve zorunlu saymamış, buna karşılık Endülüslü filozof samimi şekilde şeriatın hükümlerini ve ilahî emirleri kabul etmekte, onlara saygı göstermektedir. Ona göre sağlıklı ve doğru görüşlü akıl sonunda, din yoluyla ulaşılan aynı sonuca ulaşır. Dinî ameller ve merasimler de aklın teyit ettiği noktalara ve inceliklere dayanır.

Buna göre hem Reyli filozof hem de Endülüslü filozof aklın bağımsızlığına ve doğru görüşlü aklın gücüne inanır ve onu kendisinden başkasına muhtaç görmez, ama Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'nin kendi sözünden çıkardığı anlam İbn Tufeyl'in kendi sözüne yüklediği anlamdan farklıdır. Reyli filozof peygamber gönderilmesinin gereğini inkâr eder, buna karşılık Endülüslü filozof peygamber gönderilmesinin gereğine ve varlığının zorunlu olduğuna kesinkes inanır ve onu salim ve doğru görüşlü aklın gereği bilir.

Burada gündeme getirilen soru şudur: Aklın bağımsız olduğu ve kendisi dışındakine ihtiyacı olmadığı görüşü tek bir nazariye olmasına rağmen iki zıt sonucu olduğu nasıl söylenebilir?

Reyli filozof aklın bağımsızlığı görüşünden, peygamber göndermenin zorunlu olmadığı sonucuna ulaşmış, buna karşılık Endülüslü filozof aklın bağımsızlığı aracılığıyla, peygamber göndermenin zorunlu ve gerekli olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Bu sorunun cevabı şudur: Bu iki filozof aklın bağımsız olduğuna ve kendisinden başkasına ihtiyaç duymadığına inanmakla beraber onların akıl anlayışı aynı değildir. Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî aklın insanlar arasındaki adilane eşitliğine inanmakta ve bu konuda mertebe farklılığını inkâr etmektedir. Ona göre kişilerin farklılığı sadece aklın kullanım biçimi ve yöntemindedir; öyle ki eğer bütün insanlar tek bir biçim ve yöntem izleyecek olsalar, aralarında hiçbir farklılık ortaya çıkmaz. İbn Tufeyl ise Râzî'nin aksine akılda mertebe farkını kabul eder ve insanların değerli akıl cevherinden faydalanmadaki farklılığını kabul eder. O böylesi bir düşünce temelinde *Hayy Bin Yakzân*'ın biyografisini ele alır ve insanın hayat yolculuğu evrelerini aklın sağlam ölçütüyle inceler. O aklî yolculuğun evrelerinde ve bu yolculuğun farklı mertebelerini kat ederken bir tür mükaşefe ve müşahededen [dindar tecrübeden] de söz eder. Bu sözün anlamı, aklın kendi yolculuk mertebelerinin birinde müşahede ve mükaşefeye ulaşması ve aklî düşünce ile müşahede arasındaki mesafenin ortadan kalkmasıdır.

İnsanların farklı aklî mertebelere sahip olduğunu kabul eden kimseler bunun mantıkî ve tabîî sonucunu da kabul eder ve insanları avâm/sıradan halk ve havâs/seçkinler olmak üzere iki gruba ayırırlar. Şüphesiz insanların farklı aklî mertebelere sahip olduğu kabul edildiğinde, insanların zâhir/dış anlam ehli ve tevil ehli olmak üzere ikiye ayrılması bir problemle karşılaşmayacaktır.

İbn Tufeyl bu esasa dayanarak insanları genel halk ve seçkinler olmak üzere iki gruba ayırır ve *Hayy Bin Yakzân* hikâyesinin sonunda, dinin sırlarının genel halka açmanın sadece faydasız olmakla kalmayıp bilakis tehlikeli ve zararlı olduğu sonucuna varır.

Endülüslü filozof bir tarafta sır ashabı ve tevil erbabını, diğer tarafta zâhir ehlini hikâyenin iki kahramanı Absâl ve Salâmân'ın şahsiyetlerinde tecessüm ettirmiştir. Bu iki şahsiyet iki grup insanın düşünce ve amelinin görünüşü olmaktadır. Salâmân ve taraftarları, hayırsever ve gerçeği arayan kimselerdir, ama [aklî] fıtrat eksikliği sebebiyle gerçeği kendi yoluyla aramıyor ve onu, araştırma yoluyla öğrenmiyorlar. Onlar gerçeği gerçeğin yoluyla aramak yerine gerçeğin ve gerçekliğin insanlarını ve taraftarlarını inkâr etmişlerdir. Bu yüzden Hayy Bin Yakzân sonunda onları düzeltmekten ümidi kesmiş ve genel halk kesiminin dinden sağladığı faydanın sadece bu dünyevî hayatta olduğunu ve maksadın hayatlarının düzenlenmesi ve başkalarının sınır ve haklarına tecavüz etmemelerini sağlamak olduğunu anlamıştır. Elbette Absâl, Hayy Bin Yakzân'ın makam ve mertebesine vakıf olmuştu ve onun sözlerinin anlamını iyi anlıyordu. Hayy Bin Yakzân, Absâl ile beraber, dar görüşlü insanlara hakikatleri öğretmenin onların hayatının dağılıp bozulmasına sebep olacağı sonucuna ulaşmıştı. Bu yüzden böyle insanların kesin bilgi derecesine ve güvenlik

yurduna ulaşmaları için kendi hayat tarzları üzere kalmaları daha iyidir.[4] İşte tam burada Absâl ve Hayy Bin Yakzân böyle insanlardan uzaklaşır ve Hayy Bin Yakzân'ın yalnız başına yaşadığı adaya geri dönerler.[5] Burada anlatılanlar ışığında Endülüslü filozofun aklın bağımsızlığı ve kendisinden başkasına ihtiyaç duymadığı konusunda Reyli filozof gibi düşünür, ama insanların aklî mertebelere sahip olduklarını kabul ettiği için peygamber göndermenin zorunluluğunu kabul etmiş ve insan toplumunda öğretmen ve öğrencinin, yönetici ve yönetilenin varlığını kabul etmiştir. Endülüslü filozof tümevarımcı akıl ile tümevarımın ürünü olmayan akıl arasında fark olduğunu söylemiş ve ikisini karıştırmamıştır. Hayy Bin Yakzân aklî yolculuğun evrelerinde çokluğu geride bıraktığında ve birlik makamına ulaştığında kör gönüllü ve yarasa tabiatlı insanlar itiraz etmiş ve demişler ki: Böyle bir şey söylemek, akılcı yapıdan uzaklaşmaktır, zira aklın kesin hükmünde her şey ya birdir ya da çoktur. Bu kişilere cevap olarak denilir ki: Siz ve sizin gibilerin bildiği akıl, duyusal varlık bireylerini araştıran ve onlardan tümel anlamı çıkaran tümevarımsal akıldır ve düşünme gücüdür. Sizin bahsettiğiniz akıllılar bu gözle gerçeğe ve gerçekliğe bakar ve bu düşünce mertebesine ulaşırlar. Bizim bahsettiğimiz düşünce türü ve yolu ise bütün bunlardan üstündür. O halde sadece duyusalları ve onlardan elde edilen tümelleri bilen kimselerin[6] kulaklarına pamuk tıkaması ve kendileri hakkında şu ayetin geçerli olduğu arkadaşlarına dönmesi daha iyi olur:

يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ[7]

"Onlar hayatın dış yüzünü bilirler, ama ahiret hayatından habersiz kalmışlardır."

Görüldüğü gibi, Hayy Bin Yakzân'ın dilinden konuşan Endülüslü filozof tümevarımsal aklı zâhir/dış anlam ve dünya hayatı ehliyle bağlantılı görmekte, tümevarımın ürünü olmayan daha yüksek bir akla işaret etmektedir. O, her şeyi bilmek için ilmî delilleri ve kıyasî istidlâli kullanmakta, ama Allah Teâlâ'yı bilme konusunda bu yolu kullanmamakta ve yüksek makamlı sûfîlerle uyumlu şekilde bir tür keşf/dindar tecrübe ve aydınlanmadan bahsetmektedir.

Hayy Bin Yakzân bütün bu evreleri ve makamları akıl ayağıyla kat etmekte, çetin ve yorucu yolculuğuna duyu evresinden başlatmaktadır. O bu uzun ve inişli çıkışlı yolu kat ederken başkasından yardım almamış ve akıl ışığını

4 İbn Tufeyl, *Zinde-i Bîdâr*, s. 152.

5 Bilinmelidir ki İbn Tufeyl'den önce İbn Sînâ *Hayy Bin Yakzân* adlı bir risale kaleme almış ve *İşârât* kitabında Salâmân ve Absâl'ın adına işaret etmiştir.

6 İbn Tufeyl, *Zinde-i Bîdâr*, s. 130.

7 Rûm Sûresi, 7.

kendisinin kılavuzu ve yol göstericisi yapmıştır. Bu yüzden İbn Tufeyl'in ahlakî görüş ve düşüncelerinin de dışsal bir kaynağı yoktur, sadece akıl ve tabiatla bağlantılıdır. Onun nazarında güzel ve beğenilen ahlak insanın kendi hayat yolunda tabiatı aşmamasıdır. Onun düşüncesine göre bu âlemdeki bitki ve hayvanlar cümlesinden her bir varlığın kendisi aracılığıyla diğer varlıklardan ayrıldığı bir gayesi vardır. Örneğin meyvenin tabiatı gelişip büyüdükten sonra fiililik ve olgunluk evresine ulaşması, sonra da çekirdeğinin uygun bir yere düşmesi, böylece yeni bir ağacın büyümesi ve yeni bir meyvenin varlığa gelmesidir. Buna göre insan meyveyi olgunlaşmadan o ağaçtan koparırsa çirkin ve beğenilmeyen bir iş yapmış olur. Zira onun eylemi meyvenin asıl amacına ulaşmasına engel olmuştur. Olgunlaşmış meyveyi yiyip de çekirdeğini uygunsuz bir yere ya da denize veya nehre atan kimsenin durumu da böyledir. Zira bu amel de meyvenin kendi gayesine ulaşmasını engeller. Çirkin ve gayr-ı ahlakî davranışlardan biri de insanın az bulunan bitkileri ve meyveleri yemekten zevk alma adına tüketmesi, böylece onların soyunun tükenmesine sebep olmasıdır. İnsan için gereken ahlakî ödevlerden birisi bitkilerin ve hayvanların yolunda bulunan ve onları kendi var oluş gayelerine ulaşmaktan alıkoyan engelleri kaldırmaktır.

Burada anlatılanlar ışığında, ahlakın İbn Tufeyl nazarında eşyanın var oluş gayesi ile bağlantılı akledilir bir şey olduğu söylenebilir. Buna göre insan akıl yoluyla ahlaka ulaşır ve akıl ile ahlak arasında bir ayrılık ve uzaklık yoktur. Hayy Bin Yakzân vahşi hayvanlar arasında büyümüştür ve yaşam alanında düşünce ve kültür yoktur. Bir yerde fikir ve kültür olmazsa, ahlakî hükümlerin de olmayacağı müsellemdir. Hayy Bin Yakzân'ın yolculuğun içerdiği geçilmesi zor yolun tek sermayesi ve azığı akıl ve aklın aydınlığıdır. O ahlakî hükümlere yöneldiğinde kendi dışında bir örneğe bakmaz ve taklit yoluyla da konuşmaz. Zira Hayy Bin Yakzân'ın yaşam alanında dışarıdan bir örnek görülmez ve taklidin imkânına dair bir yer de yoktur.

Bazılarına göre taklitçi kimseler dahi bir bağlamda taklitten el çekecek olsalar sonunda tamamen taklitten el çekecekleri bir noktaya varırlar. Fıkıh usûlü âlimlerinin içtihatta bölünmenin caiz olduğuna dair gündeme getirdikleri düşünceleri bu meseleyle alakasız değildir, zira bu grup âlimler de şu fikirdedir: Kişi bir meselede içtihat yapabilir ve taklitten el çekebilirse, diğer bütün meselelerde de kendi içtihadını açığa vurabilir, ister bu söz doğru olsun, ister olmasın. İbn Tufeyl'in hikâyesinde Hayy Bin Yakzân kesinlikle taklitçi değildir ve hayatın bütün işlerinde yolun sonuna kadar ancak akıl ve tedbirin ışığıyla yürür. Şüphesiz ki bir insan sadece akıl aracılığıyla konuştuğunda ahlakî hükümleri de akledilir olacaktır. Bu yüzden *Hayy Bin Yakzân* hikâyesinde akıl ve ahlak arasında bir uzaklık görülmez ve ahlakî hükümler akledilirler zümresinde yer alır. Bilinmelidir ki Hayy Bin Yakzân'ın aklî yolculuğunda aklî hüküm-

ler ile ahlakî hükümler arasındaki uzaklık ortadan kaldırılırsa, ister istemez aklî hükümler ile dinî hükümler arasında da uzaklık olmayacaktır. Zira tahkik ehli kimseler din ve ahlakın kaynağını tek bir şey olarak görürler. Bir başka deyişle, eğer aklî hükümler ile ahlakî hükümler bir olursa, aklî hükümler ve dinî hükümler de bir olacaktır. Buna göre Hayy Bin Yakzân'ın yolculuğunda akıl ve ahlak birleşmiştir ve aralarında bir ayrılıktan bahsedilmez.

Burada gündeme gelen soru şudur: Acaba akıl ile dini *Hayy Bin Yakzân* hikâyesinde geldiği şekliyle uzlaştırmak din sahiplerini memnun eder mi, etmez mi? Şüphesiz ki din kavramı, akıl kavramından farklıdır ve bu iki kavram asla eşanlamlı görülemez. Buna göre akıl ve dinin birliğinden bahsedilirken kastedilen anlam akıl teriminin ve din teriminin kavram itibarıyla farklı olmakla beraber somut ve dış gerçeklik itibarıyla birlik ve uzlaşı içinde olduklarıdır. Burada ön plana çıkan bir başka soru da şudur: Acaba bu birlik ve uzlaşıda din mi akla uyar, yoksa akıl mı kendini dine uydurur?

Bu soruya cevap olarak pek çok şey söylenmiştir ve pek çok çalışma yapılmıştır. Bazıları dini akla tâbi saymış, diğer bazıları ise aklın kendini dine uydurduğuna inanmıştır. *Hayy Bin Yakzân* hikâyesinde geçen, ne birinci görüşle örtüşür, ne de ikincisiyle. Hayy Bin Yakzân hiçbir düşünce ve kültürün var olmadığı bir çevrede yaşamaktadır. Bu yüzden yolculuğun evrelerinde aklın kendisinden başkasına dayanmamıştır. Bununla birlikte o bütün bir himmetiyle ilahî/metafizik âleme yönelmiş ve açıkça ya da kapalı şekilde şeriatın hükümlerine saygı göstermiştir. O, ilahî hükümlere saygı gösterdiği ve onların karşısında boyun eğdiği için mecburen kendi aklını din ile uzlaştırmıştır. Ama sadece akla yaslandığı için onun yolculuğunun akla dayandığı söylenmelidir. İşte bu sebeple *Hayy Bin Yakzân* hikâyesinde bir tür kapalılık ve karmaşıklık görülür.

İnsanların bu hikâyeyi farklı şekillerde algılayıp yorumlaması da bu kapalılık ve karmaşıklık ile bağlantılıdır. *Hayy Bin Yakzân* yorumuna olan bakış öylesine farklı ve çeşitlidir ki o nazariyelerden kimisi kimisiyle tezat halindedir. Bazıları Hayy Bin Yakzân'ın büyük bir muvahhid olduğuna ve ilahî dinlere de saygı gösterdiğine inanırlar. Bu kimselere karşılık başkaları da onun aklı, hakikatleri idrak etmek için yeterli gördüğünü ve insanın akıl dışındaki şeylere muhtaç olduğunu reddettiğini düşünür. Böyle düşünen kimseler İbn Tufeyl'i Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'ye bu tutumda yakın görür.

Önceki bölümde Ahmed Hamîdüddîn Kirmânî'nin Şeyh Ebû Hâtîm'den sonra Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'nin karşısına dikilip onun nazariyelerini şiddetle eleştirdiğini zikretmiştik. Kirmânî'nin düşüncesinin temeli, insan aklının bu âlemde bilkuvve olduğu ve bilkuvve aklın kuvve konumundan çıkıp fiillik makamına ulaşabilmek için peygamberlerin öğretilerine ihtiyaç duyduğudur. Kirmânî bu hükmü peygamberler hakkında gündeme getirmez. Zira ona göre

peygamberlerin aklı bilkuvve değildir; bilakis aracısız yaratma (*ibda'*) yurdundaki ilk kaynaklanma (*inbi'âs*) yoluyla var olmuştur. Kaynaklanma (*inbi'âs*) kelimesi İsmâ'îlî eserlerde çokça kullanılan terimlerdendir.

Kirmânî *Râhatü'l-'Akl* adlı kitabında peygamberin varlığını aracısız yaratma yurdundaki ilk kaynaklanma olarak görür. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

وبذلك ينْفصل الإنْسان الخارج من القوّة الى الفعْل فى دار الطّبيعة عن الإنْسان الذى هو الملَك المقرَّب الذى وجوده من طريق الإنْبعاث الأول فى دار الإبداع

[İşte bu özellik sayesinde, tabiat âleminde kuvveden fiile çıkan insan, aracısız yaratma âlemindeki ilk kaynaklanma yoluyla var olan, Allah'a yakın melek olan insandan ayrılır. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Kirmânî peygamber ile diğer insan bireyleri arasında fark olduğunu söyler ve peygamberin aracısız yaratma yoluyla varlığa gelmiş olduğuna inanır. Buna karşılık diğer insan bireyleri bilkuvve akıl evresinde bulunur ve peygamberlerin öğretilerinin bereketiyle tedricen bilfiil akıl makamına ulaşırlar.

Burada gündeme getirilen soru şudur: Acaba Hamîdüddîn Kirmânî'nin Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'nin nazariyelerine yönelik eleştirisi, İbn Tufeyl'in nazariyeleri hakkında da geçerli midir?

Bu sorunun cevabı göründüğünün aksine o kadar kolay değildir. Zira İbn Tufeyl peygamber göndermenin ve dinî hükümlerin gereğine güçlü bir şekilde inanmaktadır. Ama *Hayy Bin Yakzân* hikâyesini öyle bir yazmıştır ki aklın kendi dışındaki şeylere muhtaç olmadığı orada açıktır. Bu tam da Hamîdüddîn Kirmânî'nin reddettiği şeydir.

Şu husus da belirtilmelidir ki Hamîdüddîn Kirmânî'nin Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'ye ve benzerlerine aklın kendi dışındaki şeylere muhtaç olmadığı düşüncesinde karşı çıkışı asla İsmâ'îlî düşünürlerin aklın bağımsızlığı ve otoritesi fikrine düşman olduğu anlamına gelmez. Bilakis İsmâ'îlî düşünürlerin Endülüslü filozof ve Reyli filozof gibi kimselere muhalefeti onların akıl anlayışına racidir. İsmâ'îlî düşünürler felsefî meseleleri gündeme getirme ve dinî bilgileri yayma işinde aktif ve öncü kimselerdir. Bazılarına göre İsmâ'îliye'nin bu tür düşüncesi sadece İsmâ'îl bin Ca'fer'in zamanıyla sonlanmaz. Bu kişiler, İsmâ'îlîler'in düşüncelerinin temelinin yaratılışın başlangıcına râci olduğuna inanırlar. Bu kişilere göre "İsmâ'iliye" adının özel bir grup hakkında kullanılması da Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmâîl'in zamanında başlamıştır ve

o şekilde devam etmiştir.[8] Bu iddia ister doğru olsun, ister olmasın, İsmâ'îlî düşünürler akla ve otoritesine karşı olmamakla kalmayıp aklı yüceltici pek çok söz söylemişlerdir.

Akıl ve ehemmiyeti hakkında şimdiye dek söylenmiş en önemli sözlerden birisi Ebû Ya'kûb Sicistânî'den miras kalan bir sözdür. Ebû Ya'kûb Sicistânî konumuna layık bir şekilde henüz araştırılıp incelenmemiş büyük İsmâ'îlî düşünürlerden biridir. Bu büyük düşünürün felsefî bir okulu vardır ve Hamîdüddîn Kirmânî onun öğrencilerinden biridir. Ebû Ya'kûb Sicistânî *el-Yenâbî'* (Kaynaklar) adlı kitabının Beşinci *Yenbû*'unda/*Kaynağı*'nda şöyle der: "Akıldan başka hiçbir varlık Hakk Teâlâ'nın hitabına muhatap olmamıştır." O bu sözle, nimet sahibi Allah'ın kendisi gereğince bütün varlık âlemini "ol (*kun*)" kelimesiyle yarattığı Kur'ân'ın değerli âyetlerinden birine işaret eder. Yaratma makamında, sırf Allah-ı Zülcelâl'in "ol" kelimesini ortaya çıkarmasıyla "oluverir (*yekûn*)" anlamı gerçekleşir ve O'nun dilediği şey varlık sahnesinde ortaya çıkar. Sicistânî şöyle der: "'Ol' kelimesi, Allah'ın hitabıdır. Hitap ise asla muhatapsız/kendisine hitap edilen şeysiz olmaz. Hakk Teâlâ'nın hitabına muhatap olan şeyin Hakk Teâlâ'nın hitabının anlamını algılayıp kavrayabilir olmasında şüphe yoktur. Zira hitap, onun mesajını anlayabilecek bir muhatap olmadan anlamsız ve boş olur. Allah Zülcelâl'den ise anlamsız bir şeyin sudûru imkansızdır. İmdi muhatapsız hitap imkânsız ise, Hakk Teâlâ'nın hitabının onu anlayan bir muhatabı olduğunu kabul etmemiz gerekir. İşte tam bu bağlamda, ancak akıl cevherinin Hakk Teâlâ'nın hitabını anlayıp kavrayabileceğini söyleyebiliriz.

Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Her şey "ol" kelimesinin -ki Hakk Teâlâ'nın varlığa getirici hitabıdır- ışığında varlığa geliyorsa, bu hitaptan önce "akıl" diye bir şeyin var olması ve muhatap sayılması nasıl mümkün olur?

Sicistânî bu kaçınılmaz soruya cevap vermeye çalışır, bunu da aklı bir'e benzeterek yapar ve der ki: Bir, bütün tek ve çift sayıların ilkesi ve kaynağı olmakla beraber, kendisi ne çift sayıdır, ne de tek; bilakis bütün sayılar, ister çift ister tek olsunlar, bir ilkesinden ve onun vesilesiyle var olurlar. Bir başka deyişle, sayılardan her biri birin tekrarlanmasından hasıl olur, ama birin kendisi sayı değildir. Bunun delili şu ki her sayının başka sayılarınkinden ayrı bir mahiyeti vardır. Ayrı şeylerin ise birbirlerini itip uzaklaştırdığı ve birinin diğerinin ilkesi olamayacağı bilinen bir hakikattir. Buna göre bir, sayı olarak görülürse, sayıların ilkesi olamaz. Oysa bir, bütün çift ve tek sayıların ilkesidir. Bir başka deyişle, sayıların çoğalması birden gerçekleşir ve sayılar birin çoğaltılmasıyla meydana gelir. Ebû Ya'kûb Sicistânî'nin bu konuda ortaya koyduğuna uygun şekilde, akıl da birdir. Bir diğer ifadeyle akıl, bütün akledilirlerin özüdür ve akledilirlerin çokluğu da akıldan kaynaklanır ve akıl aracılığıyla gerçekleşir.

8 Hamîdüddîn Kirmânî, *Râhatü'l-'Akl*, thk. Mustafâ Ğâlib, Beyrut, s. 22.

Bu filozofun söyledikleri temelinde, nasıl ki sayılardan her biri gerçekte ve özü itibarıyla birin sayımı ise, bütün akledilirlerin de aklî birin bilgisine râci olduğu söylenebilir. İmdi eğer bir bütün sayıların ilkesi ise, akıl da ilk malûl olur ve hiçbir şey ondan önce olmaz. Zira akıl, bütün şeylerin şeyliğini/mahiyetini (*şey'iyet*) oluşturur, bütün şeylerin şeyliği ise akledilirdir.

Bu söylenilenler ışığında, akıldan önce her türlü şeyliğin/mahiyetin imkânsız olduğu söylenebilir. Bilinmelidir ki Ebû Ya'kûb Sicistânî sair İsmâ'îlî düşünürler gibi tenzihçi bir yapıya sahiptir ve şeylik (*şey'iyet*) isminin Allah hakkında kullanılmasını caiz görmez. O sadece şeylik ismini Allah hakkında caiz görmemekle kalmaz, bilakis *eys*/varlık ve *leys*/yokluk isminin Allah hakkında kullanılmasını da caiz görmez. Buna göre o, akıldan önce her türlü şeyliği imkânsız gördüğünde demek istediği Hakk Teâlâ'nın akla önceliğini inkâr etmek değildir. Ebû Ya'kûb Sicistânî'ye göre imkânsız olan, her türlü şeyliğin akla önceliğidir; şeylik ise Allah hakkında kullanılamayan bir şeydir. Bu İsmâ'îlî filozof aklı bütün şeylerden üstün ve öncelikli görür ve iddiasını desteklemek için delil getirir. Ona göre akıl, varlıkları idrak ettiği için onları kuşatır ve yönetir. Zira algı ve bilgi, algılananı ve bilineni bir tür kuşatmaktır. Kuşatanın kuşatılana nispetle daima üstün ve öncelikli olduğu ise herkesin kabulüdür. Buna göre akıl, şeylerin en üstünüdür/en üstün şeydir ve daima onlardan öncelikIidir.[9] Bu düşünce bütün akıllar hakkında doğrudur, zira daha önce ifade edildiği gibi, bütün akledilirler aklî birin bilgisine döner, akledilirlerin çokluğu ise akıldan kaynaklanır ve akıl aracılığıyla gerçeklik kazanır.

Bütün bu söylenilenler ışığında pek çok İsmâ'îlî düşünürün aklın bağımsızlığına ve önemine inanmakla beraber, Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî'nin bu konudaki nazariyesini eleştirdiği ve reddettiği anlaşılmaktadır. Belirtilmelidir ki Reyli filozofun İslam filozofları tarafından reddedilmiş başka nazariyeleri de vardır. Nitekim o zevki, acının uzaklaştırılması ve doğal hale geri dönüş olarak görür. Ona göre bu âlemdeki kötülükler iyiliklerden çoktur. Tenasüh görüşü de ona nispet edilir. Beş ezeli varlık düşüncesi de Râzî'nin eserlerinde zikredilen düşüncelerdendir. Söz konusu beş ezeli şey şunlardır: 1) heyula, 2) mutlak mekân, 3) mutlak zaman, 4) küllî nefs, 5) yüce Yaratıcı'nın zatı.

9 Ebû Ya'kûb Sicistânî, *el-Yenâbî'*, ed. Henri Corbin, Yenbû' 5-6.



7

İBN SÎNÂ'DA FELSEFE VE DİNİN SINIRLARI

İbn Sînâ'yı insanlık tarihi boyunca gelmiş geçmiş en büyük filozoflardan biri sayan kimseler boş konuşmamaktadır. Bu filozofun yüksek düşünceleri ve değerli eserleri onun özel bir dehaya sahip olduğunu göstermektedir. Biz şimdi İbn Sînâ'nın Yunan filozofları ile olan ilişkisi ve felsefesinin derinliğinin ölçüsü hakkında konuşmuyoruz. İbn Sînâ'nın düşüncelerinin ne ölçüde kendisinden sonraki filozofların düşünce yapısı üzerinde etki bıraktığı da bahis konumuzun dışındadır. Burada ele aldığımız şey, İbn Sînâ'nın bir Müslüman filozof veya filozof Müslüman olarak felsefe ve dinin sınırlarını nasıl belirlediği ve bu konudaki ölçütünün ne olduğudur.

Şüphesiz İbn Sînâ, selefi Fârâbî gibi felsefe-din uzlaştırmasında önemli bir rol oynamıştır. O böylece İslam felsefesi adıyla anılan büyük bir fikrî akım başlatmıştır. Elbette bu büyük felsefî akımın ortaya çıkışında İbn Sînâ'nın rolü daha belirgindir, ya da Fârâbî'nin rolü daima bir belirsizlik ve müphemlik halesi içinde kalmıştır. Pek az kimse bu iki büyük filozofun, yani Fârâbî ve İbn Sînâ'nın İslam felsefesinin temelinin ortaya çıkışındaki payının ve rolünün tam olarak ne olduğunu belirleyebilir.

İbn Sînâ, kendi felsefî eserlerinde hoca olarak kimsenin adını zikretmemiştir ve gerçekte kendisini bu alanda kimseye borçlu görmez. Bütün bunlarla

birlikte Fârâbî'ye beslediği büyük saygıyı gizlememiş ve onu aziz tutmuştur. Fârâbî'yi İslam felsefesinin kurucusu olarak tanıtan kimseler İbn Sînâ'nın eserlerinin bu felsefenin şerh ve ayrıntılandırılması olarak telif edildiğini sanmaktadır. Ancak gerçek şu ki İbn Sînâ'nın eserleri var olmasaydı, İslam felsefesinin nasıl bir alınyazısına sahip olacağı ve düzen yapısının ne şekilde ortaya çıkacağı belli değildir. Her halükârda bu iki büyük filozoftan her birinin İslam felsefesinin ortaya çıkmasında ve gelişmesindeki rolünü ve payını belirleyip ayırt etmek kolay bir iş değildir. Önceki düşünürler de bu meseleye girmekten uzak durmuşlar, ama bu iki filozofun felsefe ile dinin uzlaştırılmasında çok söz söylediği ve çok çaba sarf ettiği herkes tarafından kabul edilmektedir.

İbn Sînâ, zatî [ilahî] cömertlik ve feyiz/taşma temelinde ve ezelî inayet [determinizm] temelinde peygamberliği ispatlamış ve peygamber gönderilmesini gerekli görmüştür. Onun peygamberliği ispat yöntemi kelamcıların yönteminden farklıdır. Zira İbn Sînâ lütuf ilkesine tutunmamış ve kelamcıların bu konudaki bazı şartlarına da pek iltifat etmemiştir. Burada peygamberliği ispat meselesinin hangi surette ve hangi şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin, kelamî bir mesele olduğu söylenebilir. Bu durumda İbn Sînâ bir filozof olarak bu konuda nasıl konuşacaktır?

Bu soruya cevap olarak şöyle diyebiliriz: Peygamberliği ispat meselesinin kelamcıların geleneğinde kelamî bir mesele olduğu doğrudur, ama bu mesele evrenin küllî düzeninde zorunlu oluşu bakımından felsefî meseleler arasında yer alır. Zira peygamberliğin evrenin küllî düzenindeki zorunluluğundan bahsetmek, gerçekte fizik ve matematiğe has olmayan bir şeyin varlığından bahsetmek demektir. İslam felsefesinin ilkelerine aşina olan kimseler bir şeyden o şey matematik ve fizikle özelleşmeksizin bahsetmenin felsefî meseleler arasında yer aldığını iyi bilirler. Buna göre İbn Sînâ bir filozof olarak felsefî eserlerinde peygamberliği ispatlar ve âlemin küllî düzeninde Hakk Teâlâ'nın zatî feyzi/taşması ve ezelî inayeti ışığında peygamberin varlığının zorunluluğunu ispatlar. Elbette bu filozof kendinde aradığı bütün fikrî ve felsefî gücüne rağmen, cismanî ahiret hayatı gibi önemli ve esaslı bir meselede sırf ilahî emre itaat (*ta'abbüd*) yolunu öncelemiş ve bu konuya felsefî burhan ve istidlâl yoluyla girmekten uzak durmuştur.

İfade etmeliyiz ki İbn Sînâ din ile felsefeyi uzlaştırma yolunda harcadığı bütün çabalara rağmen bazı kelamcılar ve fıkıhçılar tarafından lanetlenmiş ve tekfir edilmiştir.

Ebû Hâmid Gazâlî, yirmi meselede filozoflara muhalefet etmiş ve kendi görüşlerini *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı kitapta bir araya getirmiştir. O, üç meselede ilmî ve felsefî muhalefetin ötesine geçmiş ve İbn Sînâ'yı tekfir etmiştir. O üç mesele şunlardır: 1) Cismanî diriliş meselesi; 2) Allah'ın cüz'îleri bilmesi;

3) Âlemin hudûsu ve kıdemi. Ebû Hâmid Gazâlî'nin İbn Sînâ ile ilgili olarak cesurca tekfir hükmünü vermekte ne ölçüde haklı olduğu buradaki bahis konumuzun dışındadır ve biz meseleyi başka bir yerde ele aldık.[1]

Elbette İbn Sînâ'nın söz konusu üç meseledeki tavrı layıkı vechiyle şeriat ehlinin/fakihlerin onayını almış değildir, ancak basiret ehli nazarında küfür ve iman ölçüsü açıktır ve sadece şeriat ehlinin/fakihlerin onayına bağlı değildir. Bazı kimseleri temelsiz aşırılıkları sebebiyle birtakım yanlışlara düşmeye iten şey, şeriatın/dinin sınırlarının onlar için açık olmamasıdır. Dikkat çeken nokta şu ki İbn Sînâ'nın kendisi bu meseleye eğilmiş ve *'Uyûnü'l-Hikme* kitabında felsefenin ve şeriatın/dini sınırlarını ele almıştır. İbn Sînâ'nın bu küçük kitabı geçmiş zamanlarda ve kadim devirlerde ilgi görmüş ve bazı felsefeseverler onun konularını ezberlemiştir. Ancak ne yazık ki bu kitap kendi çağımızda daha az ilgi görmektedir. Bu yüzden İbn Sînâ'nın felsefenin ve şeriatın/dinin sınırlarına dair bu kitapta ortaya koyduğu şeyler felsefe öğrencileri için daha az gündeme getirilmektedir.

O, başlangıçta hikmet/felsefe tanımı yapar, sonra da felsefeyi teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırır. Felsefe eş-Şeyhu'r-Reîs'e [İbn Sînâ] göre insanî düşünen nefsin, nesneleri tasavvur etmek ve teorik ve pratik hakikatleri tasdik etmek yoluyla elden geldiğince kemale ermeye çalışmasıdır. Elbette teorik ve pratik felsefeden her biri de üç alt kısma ayrılır. Pratik felsefe sırayla ahlak felsefesi, ev yönetimi ve şehir siyaseti olmak üzere üç alt kısma ayrılır. Teorik felsefenin kısımları ise sırayla fizik, matematik ve metafiziktir.

Biz burada felsefenin altı kısmından bahsetmiyoruz, zira felsefe kitaplarının çoğunda bu meseleler ele alınıp incelenmiştir. Önemli olan, İbn Sînâ'nın bahsettiği teorik ve pratik felsefedir. Bu büyük filozof der ki: Pratik felsefenin üç kısmı ilahî şeriattan alınmıştır, aynı şekilde onların kemallerinin sınırları da ilahî şeriat yoluyla belirlenir. Eş-Şeyhu'r-Reîs bu konudaki ifadesi şöyledir:

...فأقسام الحكْمة العمليّة حكْمة مدنيّة وحكْمة منزليّة وحكْمة خُلُقيّة ومبْدء هذه
الثّلاثة مسْتفاد مِنْ جهة الشّريعة الإلهيّة وكمالات حدودها تسْتبين بالشّريعة الإلهيّة
ويتصرّف فيها بعْد ذلك القوّةُ النّظريّةُ مِن البشر بمعْرفة القوانين العمليّة منْهم
واستعْمال ذلك القوانين فى الجزْئيّات[2]

[Teorik felsefenin kısımları şehir/siyaset felsefesi, ev felsefesi ve ahlak felsefesidir. Bu üçünün ilkesi ilahî şeriat yönünden alınmıştır, sınırlarının kemalleri

1 Daha fazla bilgi için bkz. Ğulâmhüseyin İbrâhîmî Dînânî, *Mantık ve Ma'rifet der Nazar-ı Ğazâlî.*

2 İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-Hikme, Mecmû'u Resâil* içinde, Çâp-ı İntişârât-ı Bîdâr, s. 30.

ise ilahî şeriat ile açığa çıkar ve daha sonra onlar üzerinde insanın teorik gücü işlemde bulunur, bunu da onlardan pratik kanunları bilmek ve o kanunları cüz'îlere uygulamak suretiyle yapar. *Mütercim*] Bu alıntıda görüldüğü üzere, İbn Sînâ pratik felsefenin kısımlarının ilkesini ilahî şeriatten alınmış sayar ve onun kemallerinin sınırlarını da şeriatını belirlediğine inanır.

Bu bölümün başında eş-Şeyhu'r-Reîs, delil getirmek suretiyle peygamber göndermenin zorunluluğuna inanır. Peygamber göndermekteki amacın insanları bütün iş ve amellerinde doğru yola iletmek olduğu da herkesin kabulüdür. İmdi insanların davranış ve eylemlerinin pratik felsefenin üç kısmında özetlenmiş olduğuna bakarsak, peygamberlerin getirdiği şeylerin pratik felsefenin üç bölümünün ilkelerini aydınlığa kavuşturduğunu ve kemallerinin sınırlarını da belirlediğini kabul etmemiz gerekir. Elbette pratik felsefenin ilkelerinin peygamberler tarafından aydınlığa kavuşturulması ve kemallerinin sınırlarının belirlenmesi genel tarzda olmuştur. Buna örnek olarak peygamberlerin emirlerinde, bir insan falanca erdeme ve iyiliğe ulaşmak istiyorsa falanca ameli yerine getirmesi ve falanca rezilet ve kötülükten uzak durmak için falanca fiili yapması gerektiğinin belirtilmesi zikredilebilir. Çok açıktır ki böylesi şeyler genel bir yapıya sahiptir ve bireylerin tikel ve kişisel durumlarını açıklamazlar. Bunun delili şudur ki, kişisel haller ve tikel olaylar kesin ve belirlenmiş değildir; genel bir açıklamayla onlardan her birinin tikelliğine ve özelliğine işaret edilemez. İşte burada insanî bireyin algısı ve düşüncesi devreye girmekte ve genel kanunları kullanmak suretiyle kişisel hallerin ve tikel olayların hükmünü belirlemektedir.

İbn Sînâ teorik felsefenin üç alt bölümü hakkında da konuşur, ama teorik felsefenin ilkeleri hakkında dile getirdiği şeyler pratik felsefenin ilkeleri hakkında söylediklerinden farklıdır. Bu büyük filozofa göre teorik felsefenin ilkeleri ilahî din erbabından tenbih yoluyla alınır. Ama bu felsefenin kemalleri ve amaçları akla dayanır, hüccet ve istidlâl şeklinde gerçekleşir. İbn Sînâ'nın bu konudaki ifadesi şu şekildedir:

ومبادئ هذه الأقسام الّتى للفلْسفة النّظريّة مسْتفادة من أرْباب الملّة الإلهيّة على سبيل التّنْبيه ومتصرَّف على تحصيلها بالكمال بالقوّة العقليّة على سبيل الحجّة.[3]

[Teorik felsefenin bu kısımlarının ilkeleri tenbih yoluyla ilahî din erbabından alınmış ve kemal üzere elde edilmeleri için delil getirme yoluyla akıl gücü kullanılmıştır.] Bu alıntıda görüldüğü üzere, eş-Şeyhu'r-Reîs teorik felsefenin ilkelerini -elbette tenbih yoluyla ve genel olarak- ilahî dinde görmüş, kemalini ise akıl ve istidlâlde aramıştır. O, *'Uyûnü'l-Hikme* kitabında bu sözünü açık-

3 İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-Hikme*, s. 19.

lamaz ve son derece kısa ve özet bir şekilde geçer. Ama ahiret hakkında kaleme aldığı *Risâle-i Adhaviyye*'sinde bu meseleye eğilir. İbn Sînâ'nın *Risâle-i Adhaviyye*'deki ifadeleri *'Uyûnü'l-Hikme*'deki sözlerinin açıklaması olarak görülebilir. Bu filozofa göre, peygamberlerin Allah'ın birliği olarak gündeme getirdikleri ve insanları kabule çağırdıkları şeyin, Allah Teâlâ'nın bir olduğu ve her türlü eksik ve ayıptan münezzeh ve uzak olduğu, bütün kemal sıfatlarına ve cemal ve celal isimlerine sahip olduğu gerçeğinden başkası değildir. Ne var ki metafizikçi filozofların kitaplarında geçen ve Allah'ı her türlü nicelik, nitelik, cins, yön, mekân ve yerden soyutlayarak tanımlayan ifadeler genel halkın anlayışına uygun değildir ve genel halk için ifade edilemez. Genel halka Allah'ın âlemin ne içinde ne de dışında olduğunu söyleyen kimsenin yaptığı iş onların zihnini alt üst etmekten başka bir şey değildir. Eğer peygamberler tevhide davet etme işinde böylesi meselelerle halka konuşacak olsa asla başarılı olamaz. Zira bu meseleleri anlamak halk için zordur ve onların zihnini yorup altüst eder. Bu yüzden peygamberler halkı tevhide davet etmek için kısa ve özet sözle yetinmiş ve bu meselelerin açıklamasını ve tafsilini akıllı ve zeki kimselere bırakmışlardır.

İbn Sînâ'nın bu konudaki ifadesi şöyledir:

...ولوْ ألْقى هذا على هذه الصّورة على العرب العاربة أو العبْرانيين والأجْلاف

لتسارعوا إلى العناد واتّفقوا على أنّ الإيمان المدعوّ إليْه إيمان معْدوم أصْلاً[4]

[Bu, bu şekilde bedevî Araplara veya İbranîlere ve kültürsüz kimselere söylenecek olsa, hemen inatçılık yapar ve kendisine çağrılan imanın aslında imansızlık olduğunda fikir birliği ederler. *Mütercim*] Bu alıntıda görüldüğü üzere, İbn Sînâ tevhitle alakalı meselelerin açıklama ve ayrıntısı peygamberlerin dilinden Araplara ve İbranîlere söylenecek olsa, hemen inatçılığa ve düşmanlığa koşacaklarına ve ortak bir şekilde, davet edildikleri dinin aslında var olmadığını söyleyeceklerine inanır.

Burada söylenilenler ışığında şöyle bir iddiada bulunulabilir: İbn Sînâ'nın teorik felsefenin ilkeleri ilahî din ehlinden alınmıştır derken kastettiği anlam şudur: Peygamberlerin insanlara yüklediği görev, Allah'ın birliği ve her türlü ayıp ve noksandan münezzeh olduğu ikrarın aslıdır. Bu aslın kemalinin akıl ve delil getirme yoluyla elde edileceğini söylerken ise demek istediği şey şudur: Teorik hikmetin ilkelerini açıklayıp detaylandırmak akıllı kimselere bırakılmıştır.

Bilinmelidir ki İbn Sînâ'nın *Risâle-i Adhaviyye* ve *'Uyûnü'l-Hikme* kitabında dile getirdiği düşünce pek çok tahkik ehli düşünür tarafından kabul görmemiş-

---

4 İbn Sînâ, *Risâle-i Adhaviyye*, thk. Süleymân Dünyâ, Mısır, 1949, birinci baskı, s. 45.

tir, zira onun sözü insanların avâm/genel halk ve havâs/seçkinler olmak üzere ikiye ayrılmasını ve iki farklı türden dinî inanca sahip olmalarını gerektirmektedir. *Risâle-i Adhaviyye*'de ifade edilen yaklaşım şu anlama delalet eder: Tevhitle alakalı meseleler ilahî kitaplarda dile getirildiği şekliyle genel halka yöneliktir, bu meselelerin açıklaması ve ayrıntısı genel halka gösterilemez. İbn Sînâ bu sözü diğer inanç esaslarının ayrıntısının açıklanması hakkında da geçerli görür. İbn Sînâ'nın muhalifleri bu düşünceye iki yönden itiraz ederler:

Birinci yön şudur: Bütün insanlar, avâm olsun havâs olsun, ilahî hükümlerinin kapsamı içindedir ve ilahî kitap Kur'ân-ı Kerîm bütün insan bireyleri için tek bir şekilde inmiştir.

İkinci yön şudur: İnsanın dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayan şey, Kur'ân-ı Kerîm'de açıklanmıştır. İnsanın mutluluk ve kemaliyle bağlantılı olup da Kur'ân'da yer almayan şeylerin var olduğu söylenemez. Buna göre Kur'ân-ı Kerîm'de tevhitle alakalı ayetler, İbn Sînâ'nın iddiasının aksine, özet ve genel değildir; bir tür teşbih içeren ayetler de istiare ve mecaz yönüne sahiptir. İbn Sînâ'nın nazariyesinin taraftarları bu itirazı geçerli ve haklı bulmaz ve der ki: Kur'ân'ın teşbihli ayetleri istiare ve mecaza hamledilemez, zira böylesi ayetlerde Allah yüz, el gibi organlara sahip olarak isimlendirilir; bu ayetleri ise gerçek anlamlarında almaya engel olacak bir karine/ipucu yoktur. Dil kurallarına uygun olarak, sözde karine olmadığı müddetçe, sözün gerçek anlamı dışında kullanılamayacağı herkesin kabulüdür. Buna göre Kur'ân'daki teşbihî ayetlerin kendi gerçek konulmuş anlamlarında kullanıldığını ve bu kullanımda genel halkın anlayış ve algısının hedeflendiğini ve esas alındığını söylemişlerdir.

Bu görüşün karşıtları ise şöyle demişlerdir: Bu teşbihî Kur'ân ayetlerinde lafzî karinelerin/sözlü ipuçlarının bulunmadığı doğrudur, ama ayetleri istiarî ve mecazî mânâda anlamaya imkân verecek başka türden karineler mevcuttur. Bu kişilere göre bu ayetlerde lafzî olmayan karine, her türlü cismanîlik düşüncesini Hakk Teâlâ'dan uzaklaştıran aydınlık ve temiz insan aklıdır. İbn Sînâ'nın taraftarları bu iddianın doğruluğunu kabul ederler, ama derler ki: Aklın karine olduğu ve teşbihî ayetlerin aklî karine yardımıyla doğru anlamlara hamledildiği yerde, insanların avâm/genel halk ve havâs/seçkinler diye ikiye ayrılması da kabul edilecektir, zira Hakk Teâlâ hakkında cismanîlik düşüncesinin kabul edilemez olduğunu sadece insanların havâssı/seçkinleri anlayabilir. Bir başka deyişle, ancak aklın sağlam hükümleri bilindiği takdirde aklî karine yardımıyla teşbihî ayetler doğru anlama hamledilebilir. Aklın geçerli hükümlerini bilmenin kolay olmadığı ve avâm/genel halkın bu seviyeye ulaşamayacağı ise herkesin kabulüdür.

Şimdiye kadar anlatılanlara dayanarak şöyle diyebiliriz: İbn Sînâ'ya göre havâs için hakikat olan, genel halka göre hakikat olan şeyden farklıdır, bu da

İbn Sînâ'dan sonra İbn Rüşd'ün gündeme getirdiği ve onun Bâtılı taraftarları tarafından ikili veya çift hakikat adıyla bahsettikleri şeydir. Bilinmelidir ki ikili hakikat görüşü Batı'da gündeme getirilmiştir ve İbn Rüşd'ün Avrupalı taraftarları bu düşüncede olmakla suçlanmışlardır. Şimdiye kadar İbn Sînâ'yı ikili hakikat görüşü savunucuları arasında tanımlayan biri duyulmuş değildir, ancak gerçek şu ki Batı'da İbn Rüşd taraftarlarının bu inanca sahip olmakla suçlanmalarına sebep olan şey, onların İbn Rüşd'ün peşinden giderek insanları dinî hakikatleri anlamakta havâs/seçkinler ve avâm/genel halk şeklinde ikiye ayırmalarıdır. Bu da İbn Rüşd'den yıllar önce eş-Şeyhu'r-Reîs Ebû 'Alî İbn Sînâ'nın *Risâle-i Adhaviyye*'sinde yer verdiği şeydir. İlgilenilen tek şey, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ü bu suçlamadan temize çıkaracak husustur. Bu temel husus ise avâm ve havâsın anlayış farkının, bir hakikate ilişkin idrak mertebeleri arasındaki dikey/hiyerarşik ve teşkikî farklılığa râci olduğunda, ikili hakikat görüşünün anlamsız ve temelsiz hale gelmesidir. Zira bir şeyin farklı mertebelerindeki dikey/hiyerarşik ve teşkikî farklılık, o şeyin teşkikî/hiyerarşik birliğine zarar vermez.

İbn Sînâ'nın *'Uyûnü'l-Hikme* kitabında teorik felsefenin ilkeleri, gayeleri ve kemallerinden bahsederken kastettiği şudur: İlkeler ve gayeler tek bir hakikatin çeşitli mertebeleridir; ilkeler ve gayeler tek bir hakikatin iki mertebesi olduğunda ise, ilkelerin ve gayelerin idraki de tek bir hakikatin idrakinin iki aşaması olacaktır. Böylece ikili hakikat tevehhümü ortadan kalkar ve hiç kimse eş-Şeyhu'r-Reîs Ebû 'Alî Sînâ'yı iki hakikat görüşü taraftarı olarak göremez. Dikkat çekici olan şu ki İmâm Fahreddîn Râzî dinin savunuculuğunu yapmakla ve İbn Sînâ'nın felsefî düşünceleri hakkında daima şüphe duymakla beraber filozofun bu sözü hakkında şüphe etmemiş ve İbn Sînâ'nın *'Uyûnü'l-Hikme* kitabına yazdığı şerhinde bu sözü açıklamıştır.

Bu bölümün başında İbn Sînâ'nın Müslüman bir filozof olarak din ile felsefe arasında bir tür birlik ve uzlaşı sağlamak için çok çaba sarf ettiğini belirtmiştik. Basiret ehlinin gözünden kaçmayacağı üzere elden geldiğince bu yoldan gitmek zor ve çetindir. Bu tehlikeli yolda yürüyüp de eleştirilmemiş pek az kimseyi biliyoruz. Bunun sebebi şu ki din, teslim olma ve kulluğa dayanır, buna karşılık felsefe sorgulama ve araştırmada yaşar. Bir başka deyişle sorgulamanın bittiği yerde felsefe de yok olur. Bu söz doğruysa, din-felsefe uzlaşısı problemi daha da açık hale gelir. Dinin kulluk ve teslim olma temeline dayandığını düşünen kimseler bunun ötesine geçer ve derler ki: Din ve iman aklî istidlâl yoluyla ispatlanırsa artık iman olmaz. Bu demek oluyor ki din ve imanın aklî istidlâl ile alakası yoktur ve felsefeye de yabancıdır. Bu kimseler akıl ve istidlâlin, âlemi anlamanın anahtarı olduğunun farkında değildir. Bu kimselere göre insan, daima bildiğinden fazladır ve bu insan daima, kendisi hakkında delil getirilen şeyden fazlasını bilir. Buna göre kendisi hakkında

delil getirilen şeyler daima insanın bildiklerinden azdır, insanın bildikleri ise daima insanın kendisinden azdır.

Ebû Hâmid Gazâlî, bazı eserlerinde ilahî mükafat ve cezalandırma vaadi yoluyla bilinen zorunluluk dışındaki, nimet verene müteşekkir olmak gibi, başka her türlü zorunluluğu reddeder. O der ki: Eğer akıl nimet verene müteşekkir olmak gibi bir şeyi zorunlu bilirse, iki seçenek söz konusudur: Ya bir faydaya ve sonuca ulaşmak amacıyla bunu zorunlu görür ya da onun hiçbir meyvesi yoktur. İkinci seçenek sefihliği ve beyinsizliği gerektirir ve anlamsız bir iştir. Ancak ikinci takdirde iki varsayımda bulunulabilir: Ya söz konusu fayda ve sonuç Allah'a râcidir, ya da sonuç sadece o insandandır. Birinci varsayım reddedilir, çünkü Allah Kendisine bir mahluktan bir şeyin fayda olarak dönmesinden çok yücedir. İkinci takdirde ise iki seçenek söz konusudur, zira fayda ve sonucun bir insan şahsına dönmesi halinde iki durum söz konusudur: Ya bu sonuç insana dünyada döner ya da ahiret hayatında. Birinci takdirde böyle bir şeyin gerçekleşmeyeceği söylenmelidir, zira nimet verene müteşekkir olmak dünyevî bir fayda içermez, bilakis insanı lezzet ve şehvetlere ulaşmaktan alıkoyar. İkinci varsayım halinde, böyle bir şey elde edilemez. Çünkü uhrevî mükafat ve ceza sadece ilahî cömertlik sebebiyledir ve insan onu Allah'ın vaatleri yoluyla bilebilir. Şu halde Allah böyle bir vaatte bulunmadığı takdirde o nasıl bilinebilir ve nasıl ümit edilebilir?[5]

Görüldüğü üzere, Gazâlî uhrevî cezayı ilahî cömertliğin sonucu görmüştür, ilahî cömertlikte ise hiçbir şekilde zorunluluk ve gereklilik görmemektedir. Akıl ve istidlâle dayanan gruba göre ilk aklî zorunluluk, nimet verene şükretmektir. Ancak Gazâlî'nin nimet verene şükretmenin zorunluluğunu dahi reddettiğini gördük. Burada anlatılanlar ışığında İbn Sînâ'nın din ve felsefeyi uzlaştırmaya yönelik çabasının problemli olduğu daha iyi anlaşılabilecektir.

Eş-Şeyhu'r-Reîs, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* kitabının altıncı namatında/bölümünde gereği kabul edildiği ve benimsendiği takdirde İbn Sînâ'nın bu konudaki problemlerini daha da artıracak bir meseleleye işaret eder ve der ki: Hiçbir zaman üstün bir varlık, aşağı bir varlık hatırına bir iş yapmaz, bilakis daima her fâilin icra ettiği fiille amaçladığı şey ya kendisidir, ya da kendisinden üstün bir şeydir. Nitekim ateşin odunu yakması âlemin maddelerinden birinin yanması için değildir. Yine su, elbiseyi ıslatıyorsa, bu bir şeyin ıslanması için değildir. Bilakis ateşin yakması ve suyun ıslatması, bu iki unsurdan her birinin kendi özünü tamamlaması ve cevherini koruması içindir. Nitekim nâtık/düşünen insanî nefs de bedenin yönetiminde daima daha yüksek bir hedef takip eder. Öyle ki düşünen insanî nefsin bedeni yönetmesindeki amacının, bedeni

---

5 Gazâlî'nin bu konudaki nazariyesi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ğulâmhüseyin İbrâhîmî Dînânî, *Mantık ve Ma'rifet der Nazar-ı Gazâlî*, s. 207.

oluşturan unsurları itidal ve dengenin kemalinde tutmak olduğu söylenemez; bilakis düşünen insanî nefs beden aracılığıyla kendi aradığı kemaline ulaşmak için bedenini yönetir ve o sayede kendi asıl maksadına doğru ilerler.

Bazen bu kural, "Üstün olan aşağı olana yönelip meyletmez" şeklinde ifade edilmiştir. Bu kuraldan doğan sonuçlardan biri âlemin Yaratıcısı'nın âlemi yaratışında yahut kendisinden sudûr eden her türlü fiilde kendi zatından başka amacının olmamasıdır. Zira bu kurala göre üstün bir varlık asla aşağı bir varlık için bir iş yapmaz. Buna göre Yaratıcı'nın yaratmadaki amacı asla yaratılanlarda aranmamalıdır. Allah'tan daha üstün bir varlık düşünülemeyeceğinden yaratma amacı kendisine yöneltilebilecek bir varlık da yoktur. Bu yüzden söylenebilecek tek şey, Yaratıcı'nın yaratmadaki amacının Yaratıcı'nın kendisinden başka bir şey olmadığıdır. Bir diğer ifadeyle, fâilin fiilinin gayesi,[6] fâilin kendisinden başkası değildir. Buna göre Allah varlıklarda gaye aramaz; bilakis Hakk Teâlâ bütün işlerin gayesinin kendisidir. Hakk Teâlâ kendisi için gaye aramaz ise, insanları kendisine ibadet etmesi için yarattığı ve kendisini tanıyıp bilmeleri için yükümlülük getirdiği nasıl söylenebilir?

Eğer bir insan İbn Sînâ'nın yüce olanın aşağı olana dönüp yönelmesinin imkânsız olduğu hakkındaki görüşüne bağlı kalmak istese, yükümlülüklerin aklî olması gerektiği hükmüne varır ve insanın akıl yoluyla kendini Allah'a ibadet etmekle ve O'nu tanımakla yükümlü kılması gerektiğini kabul eder. Şüphesiz bu görüş din ehlinin kabul ettiği görüşle uyumlu değildir. Zira din ehli yükümlülükleri dinî görür ve kendi amellerini Allah'ın emir ve yasakları temelinde düzenler. İbadetlerin temeli de Allah'ın yakınlığını kazanmaktır; Allah'a yaklaşmak ise ancak O'nun emirlerine göre amel etmekle kazanılır. Din ehli, Allah Zülcelâl'i en yüce varlık bilmekle beraber O'nun lütuf ve kereminden ümitvardır ve daima Hakk'ın inayet ve ilgisini ararlar. Bu kimseler hiçbir şekilde, yüce varlığın kendisinin aşağısındaki varlığa yönelmeyeceğini kabul etmezler. Ancak İbn Sînâ bir filozof olarak gayet açık bir biçimde, yüce olanın aşağı olana yönelmesinin akıl nazarında imkânsız olduğunu iddia eder. İfade edildiği üzere, bir insan yüce olanın aşağı olana yönelmesini imkânsız bilirse, zorunlu olarak, bütün yükümlülüklerin aklî olduğunu ve insanın aklın gerektirmesiyle dinî amelleri yerine getirmenin zorunlu olduğuna vâkıf olduğunu kabul etmesi gerekir.

Elbette bu düşünce, İbn Sînâ'nın yüce olanın aşağı olana yönelmeyeceği düşüncesinin aklî ve mantıkî sonuçlarından biridir. O burada insanın yükümlülüklerinin aklî olduğunu açıkça ifade etmemiş, ama kendisine nispet edilen *Risâle fî Sirri'l-Kader* (Kaderin Sırrı Risalesi) adında küçük bir risalede insanın yükümlülüklerinin aklî olduğuna bazı bağlamlarda işaret edilmiştir. Eş-Şeyhu'r-

6 İbn Sînâ, *Şerh-i İşârât*, c. 3, Haydarî Matbaası, Tahran, 1379, s. 149.

Reîs bu risalede bir dizi meseleyi gündeme getirdikten sonra der ki: Âlemin düzeninin tam olmasının gereği insanların iki kayıttan biriyle kayıtlanmasıdır. Bunlar, dinin kaydı ve aklın kaydıdır. İbn Sînâ'ya göre bu iki kayıttan uzak olan kimse kötülüklerin ağırlığı altında[7] yok olur ve âlemin düzeninde bozulma meydana gelir. Eş-Şeyhu'r-Reîs'in bu konudaki ifadeleri şöyledir:

ولأنّ النّاس ينْبغى أنْ يكونوا مقيدين بأخْذ القيْديْن إمّا بقيْد الشّرْع وإمّا

بقيْد العقْل ليتمّ نظام العالَم ألا ترى أنّ المخْلول من القيْديْن جميعاً لا يطاق

حمْل ما يرْتكبه مِن الفساد ويخْتلّ نظام العالَم بسبب المنْحلّ عن القيْديْن والله اعلم.[8]

[İnsanların din veya akıl olmak üzere iki kayıttan biriyle kayıtlanması gerekir, ta ki âlemin düzeni gerçekleşsin. Görmez misin, iki kayıttan da kurtulmuş kimsenin işlediği bozgunculuğu taşımaya güç yetirilemez ve âlemin düzeni onun sebebiyle bozulur. Allah en iyi bilir. *Mütercim*] Bu alıntıda görüldüğü üzere, İbn Sînâ din veya akıl kaydıyla kayıtlanmış olmayı insanlar için gerekli ve zorunlu görmektedir. Zira bu iki kaydın ikisinin de kaybedilmesi halinde âlemin düzeni bozulacaktır. Şeyh İbn Sînâ sözünü burada ayrık önerme şeklinde ortaya koyar. Oysa din kaydının bulunduğu yerde akıl kaydının da bulunduğu söylenebilir. Şeyhin kendisi akıl-din uzlaştırması yolunda çaba harcamış kimselerdendir. Diğer taraftan âlemin düzeninin bozulmasını ikisinin de kaybedilmesinin sonucu görür. Oysa din ehli sadece din kaydının kaybını âlemin düzeninin bozulmasının sebebi görürler. Din ehlinin bu ifadeyle kastettiği anlam, peygamberler gönderilmemiş ve mutlu bir hayat sürmenin doğru yolunu insanlara öğretmemiş olsalardı, insan bireylerinin dalalet vadisinde helâk olacakları ve âlemin düzeninin bozulacağıdır. Her halükârda İbn Sînâ'nın *Fî Sirri'l-Kader* risalesinde ifade ettiği düşünceler, din-felsefe uzlaşısı alanındaki ilkesi ile pek uyumlu değildir. Elbette o cismanî ahiret hayatı konusunda da bir tür din-felsefe ayrımına varacak şekilde konuşmuştur.

Şeyh, *Şifâ*'sının *İlâhiyyât/Metafizik* kitabının on üçüncü fenninde, ahiretle ilgili fasılda şöyle demiştir: Bilinmelidir ki kendisinde bedenin dönüşünden bahsedildiği türden ahiret hayatı din tarafından bize nakledilmiştir ve onu ispatlamak için din yolundan başka bir yol yoktur. Ancak başka türden bir ahiret hayatı daha vardır ki akıl ve burhan yoluyla anlaşılabilir ve ispatlanabilir, peygamberler de onu tasdik ve teyit eder. Bu ahiret hayatı, insanın kendisi ile beraber sahip olacağı nâtık/düşünen nefsin mutluluğu veya mutsuzluğudur. Eş-Şeyhu'r-Reîs'in bu konudaki ifadesi şöyledir:

7 İbn Sînâ, *Risâle fî Sirri'l-Kader*, *Mecmû'a-i Resâil* içinde, İntişârâr-ı Bîdâr, s. 240.

8 *A.g.e.*, s. 240.

يجب أنْ يعْلم انّ المعاد منْه ما هو منْقول من الشّريعة ولا سبيل إلى إثباته إلاّ منْ طريق الشريعة وتصْديق خبر النّبى صلّى الله عليه و سلّم وهو الّذى للبدن عند البعث.[9]

[Bilinmelidir ki ahiret hayatının bir türü vardır ki dinden bize nakledilmiştir ve ispatının tek yolu din yoludur ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) haberini tasdik etmektir. Bu ahiret hayatı, diriliş sırasında beden için söz konusu olan ahiret hayatıdır. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, eş-Şeyhu'r-Reîs Ebû 'Alî Sînâ bedenle yaşanacak ahiret hayatının sadece din yoluyla ve Hz. Peygamber'in haberini tasdik etmek yoluyla ispatlanabileceğini ve onu ispatlamanın bir başka yolu olmadığını iddia eder. Elbette o ruhla yaşanacak ahiret hayatını akıl ve istidlâl ile ispatlanabilir sayar ve metafizikçi filozofların bu tür ahiret hayatı fikrine olan eğilimini ifade eder. Burada gündeme getirilebilecek her türlü eleştiri ve itirazı bir kenara koyacak olursak, tek bir mesele üzerinde şüphe edilemez: Şeyh-i İşrâk bu konuda akıl ile din arasında bir tür ayırım yapmaktadır.

9 İbn Sînâ, *Şifâ*, *İlâhiyyât*, 13. Fen, Me'âd Faslı.



8

GİZLİ İHVÂN-I SAFA TOPLULUĞU

Gizli İhvân-ı Safâ topluluğunun ortaya çıkışı hiç şüphesiz, İslam felsefe tarihinde özel bir konuma sahip önemli fikrî ve kültürel fenomenlerden biridir. Bu topluluğu oluşturan kimseler isim, unvan ve kimliklerini açıklamaktan kaçınmış ve mümkün olduğu ölçüde kendilerini gizlemişlerdir. Bu kişilerin niçin kimliklerini açıklamadıkları meselesini açıklamak için çok söz söylenmiştir. Bu söylenenlerin ise çoğu tahmin ve zanna dayanmaktadır ve pek az kimse kesin belgelere dayanarak bu gizlenmenin sebebini ortaya koymaktadır.

Şüphesiz o çağın toplumsal ve siyasî meseleleri bu topluluğun ortaya çıkışında ve gizliliğinde etkilidir. Ancak bu meseleleri kesin biçimde belirlemek ve ayrıntılarını aydınlığa kavuşturmak pek kolay değildir. Bilinmelidir ki dünyanın büyük filozofları, genel halkın zihninin sınırlarına uzak olan yüksek ve derin düşünceleri gizli tutma hususuna daima vurguda bulunmuştur, ancak büyük filozofların tavsiye ve tekit ettiği şeyler bugün İhvân-ı Safâ ve etkileri hakkında gündeme getirilen şeylerden farklıdır.

Önceki filozoflar "yüksek ve girift düşünceleri onları duymaya hazır olmayan kimselere açıklamayınız; o düşünceleri açıklamayı zorunlu görüyorsanız sembolik dil kullanınız," demiştir. Buna karşılık *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nin yazarları felsefî meseleleri ortaya koymaktan ve kendi düşüncelerini dile getirmekten kaçınmamışlardır. Onlar meseleleri ve konuları gizlemek yerine kimliklerini gizlemiş ve adlarını açıklamayı uygun görmemişlerdir.

İhvân-ı Safâ Risâleleri'nin bütünü ele alıp incelendiği takdirde bu eserlerin yazarlarının kimliklerini gizleme sebepleri bir nebze anlaşılabilir. Bu risalelerin yazarları kendi aralarındaki sohbetlerde genel Müslüman halkın asla kabul edemeyeceği şekilde konuşurlar. Bu yazarlar felsefe ile din arasında bir uzlaşı sağlamak için bazı ayetleri ve rivayetleri tevil etme yoluna gitmekle kalmamış, aynı zamanda meşrebi geniş olmayı ve bir tür dinî hoşgörüyü de tavsiye etmişlerdir. İhvân-ı Safâ nazarında hiçbir bilgiye düşmanlık yapılmamalı, hiçbir kitap bir kenara atılmamalı, aynı zamanda hiçbir dine taassup gösterilmemelidir. Bu topluluğa göre kendilerinin seçtiği görüş ve düşünce, bütün görüşleri ve ilimleri kapsar. Zira kendilerinin bakış açısı hissî olsun aklî olsun, zâhir olsun bâtın olsun, gizli olsun açık olsun, bütün varlıklara hakikat gözüyle bakmaya imkân verir ve hepsini tek bir ilkeye ve illete bağlı ve bağlantılı görür. Bu bakış açısında, kendilerinin aşağısındaki bütün cevherleri ve cüz'îleri/tikelleri kuşatan tek bir âlem ve tek bir küllî nefs izlenip seyredilir.[1]

Görüldüğü üzere, böylesi nazariyelerin ortaya atılması *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nin yazarlarının bütün dinlerin doğru olduğu düşüncesine meyletmesine ve sonuçta İslam âlimlerinin onlara öfkelenmesine sebep olmuştur. İhvân-ı Safâ topluluğu hicri dördüncü [miladi onuncu] yüzyılda, bugün bazı Bâtılı düşünürlerin dinî "plüralizm/çoğulculuk" olarak bahsettiği şekilde konuşmuşlardır. Şüphesiz dinî "çoğulculuk" veya dinî hoşgörü din erbabı ve uleması için kesinlikle kabul edilebilir bir şey değildir. Bu yüzden bu tür düşüncenin reklâmını yapan kimseler din âlimleri tarafından kötülenip reddedilmiştir. Şöyle söylemek aşırılık olmayacaktır: İhvân-ı Safâ topluluğu da mezhebinin genişliği ve bir tür dinî hoşgörüsü sebebiyle o çağın dinî toplumunda kendi kimliklerini açıklayamamışlardır. Bilinmelidir ki İhvân-ı Safâ cemiyetinin üyelerinden birkaçının ismi Ebû Hayyân Tevhîdî ve başkaları aracılığıyla bilinmektedir. Bu üyeler şunlardır: 1) El-Makdisî olarak bilinen Ebû Süleymân Muhammed bin Ma'şer Bustî. 2) Ebû'l-Hasen 'Alî bin Hârûn Zencânî. 3) Ebû Ahmed Mihricânî. Bazı müsteşrikler/oryantalistler bu kişinin Muhammed bin Ahmed Nehrcûrî olduğuna inanır. 4) Ebû'l-Hasen 'Ûfî. 5) Zeyd bin Rifâ'a. Elbette şu nokta da göz önünde bulundurulmalıdır: Bu birkaç kişinin adını zikretmek tarihî problemi çözmemekte ve bu grubun halinin keyfiyeti bir sis bulutu içinde kalmaya devam etmektedir. Önemli olan bu kişilerin biyografisi ve hayat biçimleridir, ama sadece onların adını saymakla bu bilinmiş olmamaktadır.

Yaklaşık olarak bilinen şudur: Bu topluluk Basra ve Bağdat'ta faaliyette bulunmuştur ve çeşitli felsefî ekolleri de tanımaktaydılar. İslam kültür tarihiyle tanışıklığı olan kimseler hicri dördüncü [miladi onuncu] yüzyılın, bu zengin kültürün serpilip parlamasının zirveye ulaştığı bir yüzyıl olduğunu bilirler.

1 *Resâilü İhvâni's-Safâ*, c. 1, s. 10.

Bu yüzyılda ve beşinci hicri [on birinci miladi] yüzyılda düşünce derinliği ve gücü bakımından hayret verici görünen büyük şahsiyetler ortaya çıkmıştır. Bu çağda görüşler çok ve düşünce zengindir; herkes kendi fikrî gücünü gösterebilmektedir.

Bazı araştırmacılar insanın fikrî ve kültürel gelişimini üç evrede ele alır incelerler. Bunlar akıl, duyu ve son olarak sezgidir. Meşşâî filozoflar da insan aklının gelişim evrelerini bilkuvve akıl, meleke akıl ve bilfiil akıl olarak bölümlemişlerdir.

Ebû Hâmid Gazâlî, ["Allah göklerin ve yerin nûrudur/ışığıdır"] nûr âyetini açıklayıp yorumlarken insanın algı ve bilinç evrelerini *mişkât*/kandil, *misbâh*/lâmba ve *kevkeb-i dürrî*/inci yıldızdan ibaret üç Kur'ân sözcüğüne benzetir ve bu konuda ince ve önemli noktalara işaret eder.

İnsanın düşünce ve kültür gelişiminin evreleri hakkında konuşan herkes, bir insan bireyi hakkında doğru olan şeyin bir toplum hakkında da doğru olduğunu dile getirir. Bu düşünce tarzına dayanarak, bazı düşünürler dördüncü ve beşinci yüzyılı İslam kültürünün gelişme ve serpilme çağı olarak görmüşlerdir.

Burada şunu da ifade edebiliriz ki dinî kültürün gelişim ve tekamülü dinin asıl ve esasının gelişim ve tekamülünden farklıdır, zira dinî kültürün gelişimi insan düşüncesinin gelişip ilerlemesinin sonuçlarındandır. Oysa dinin asıl ve esasının tekamülü ile ilgili olan şey, ilahî yöne sahiptir ve insan düşüncesinin tarih alanının dışındadır. Biz şimdi bu meseleden bahsetmiyoruz ve onu ele almayı bir başka fırsata bırakıyoruz. Burada ele alıp bahsettiğimiz konu, dördüncü hicri yüzyılda İslam kültürünün gelişiminin zirvesine ulaşmış olması ve bu kültürel atmosferde İhvân-ı Safâ gibi toplulukların ortaya çıkma alanı bulmalarıdır.

Bu bölümün başında Basra şehrinin İhvân-ı Safâ'nın ortaya çıktığı önemli merkezlerden biri olduğunu söylemiştik. Nasıl ki bazı zamanlar bazı fikrî ekollerin ortaya çıkışında etkili olmuş ise, bazı mekânlar da toplumsal özelliklere sahip olmak bakımından düşünce akımlarının ortaya çıkışında rol oynamıştır.

Basra şehri İhvân-ı Safâ'nın ortaya çıkış mahalli olmadan önce gramer ve sözlükbilim bilginlerinin Kûfe ekolü bilginleri karşısında yer aldığı bir başka ekolün ortaya çıkış mahalli idi. Basra ekolü ve Kûfe ekolü, iki rakip ekoldü. Bu iki ekolün bilginleri arasında daima ihtilaf ve çekişme var olmuştur.

Basra ekolü bilginleri düşüncelerini mantık kalıbı içinde ifade etmiş ve bazı kurallar tespit ederek Arap dilini onlara dayandırmaya çalışmışlardır. Basra ekolünün imamı, Halîl bin Ahmed'in büyük ve seçkin öğrencilerinden biri

olan Sîbeveyh idi. Arapça dilbilgisinin ve Arap edebiyatının imamı sayılan bu büyük düşünür bu konudaki kitabına *el-Kitâb* adını vermiştir. Belirlilik bildiren elif-lâm (*el*) takısı ile birlikte gelen [ve "O bilinen kitap anlamına gelen"] "el-Kitâb" sözcüğü, başka şeylerden ayırt edilmek için belirleyiciye ve tanımlayıcıya ihtiyaç duymaz ve nahiv/Arapça dilbilgisi öğrencilerinin onun konularını okuması ve bu konu *el-Kitâb*'da yer alır demesi yeterlidir. Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ında zikredilen konular da bir tür birliğe ve insicama sahiptir. Bu birlik ve insicam ise aklî gerekçelendirmeler ve mantıkî istidlâllerle elde edilen bir sonuçtur. Sîbeveyh'in yaşam süresi çok kısaydı ve gençken hayata veda etti. Ancak dehası ve keskin zekası sebebiyle Arap dilbilgisi ve sözlük ilminde öyle bir değişiklik meydana getirdi ki insanların Kur'ân'ı doğru anlamasına büyük etkisi oldu.

Elbette daima akıldan ve kuraldan bahseden Basra ekolünün karşısında Kûfe ekolü bulunuyordu. Bu ekolün bilginleri daima geçmişe ve geçmiş geleneğe dayanıyordu ve işlerinin esası geçmişi izlemekten başka bir şey değildi.

Burada şunu belirtmeliyiz ki Basra ekolü ve liderleri ile Kûfe ekolü ve taraftarları arasında cereyan eden anlaşmazlık ve çatışma geniş ölçüde siyasî meselelerle bağlantılı idi. Kisâî ve meslektaşları gibi kimseler Kûfe ekolünü savunuyor, yüksek sesle ve apaçık şekilde, eski Arapların ve bedevilerin konuşmalarında söylediklerinin dilin esası ve temeli olduğunu, bu geçmişle bağlantısı olmayan bir şeyin değersiz ve geçersiz olduğunu söylüyorlardı.

Küfe edebiyat ekolünün taraftarlarının sözünün içeriğine bakacak olursak, bu kişilerin iddialarından muratlarının geçmişin işin esası olduğunu, yine geçmişte kalmanın zorunlu olduğunu ortaya koymak olduğunu kolayca anlarız. Bir başka deyişle, bu kişilere göre, başka her şeyden önce Arap olunmalıdır ve bu Araplık olmadıkça Kur'ân'ı doğru anlamak mümkün değildir.

Basra ekolü taraftarları başka şekilde düşünmektedir ve öncekiler ile sonrakiler arasında her türlü ayrılığı ve üstünlük farklılığını reddetmişlerdir. Bu düşünürlere göre eğer öncekiler ve eskiler sonrakiler üzerinde üstünlük ve hâkimiyet sahibi iseler, sonrakiler de eskilerin görüşlerini eleştirebilirler. Bilinmelidir ki dilbilgisi ve sözlükbilim bilginleri "eskiler (*akdemin*)" sözcüğünü İslam öncesi Araplar hakkında kullanırlar. "Yeniler (*muhdesîn*)" sözcüğünü ise genelde Müslümanlar hakkında kullanırlar, ister Arap, ister Arap olmayan olsunlar. Eskilerin sözünü meselelerin doğruluğunun ölçüsü olarak gören kimselerin demek istediği şudur: İster Arap olsunlar, ister Arap olmasınlar, bütün Müslümanlar kendi intisaplarını saf Araplığa dayamalı ve bundan sapmamalıdır. Ama Basra ekolünün liderleri eskiler ile yeniler arasındaki farkı görmezden gelmiş, bu yüzden kurallara ve ölçütlere dayanmışlardır. Basra ekolünün bilginleri nazarında sarf/çekim, dilbilgisi ve sözlükbilim kuralları

temel öneme sahiptir ve başka her nakilden fazla öneme sahiptir.

Kısa bir zaman önce bir arkadaşın şöyle dediğini duydum: Önemli Arap üniversitelerinin birinde edebiyat branşı hocalarından biri "قال/kâ-le (dedi)" kipinin, "قَوَلَ/ka-ve-le" sözcüğünden yapıldığını şiddetle inkâr ediyordu. Bu Arap hoca, geçmiş zaman üçüncü tekil şahıs olan "قال/kâ-le" kipinin, hiçbir şekilde üç harfi de arka arkaya üstün olan "فَعَلَ/fe-'a-le" vezni üzere "قَوَلَ/ka-ve-le" sözcüğünden değil, "قال/kâle" kökünden geldiği hususunda ısrar ediyordu. Bu edebiyat hocasının dışavurduğu şey, sosyo-politik bakımdan Kûfe bilginlerinin politik tutumuna benzeyen aşırı bir tutumdur. Edebiyat dünyasının pek çok büyük düşünürü böylesi nazariyeleri reddeder ve dil kurallarının aklî bir açıklaması olduğuna inanır. Bu kişilerin nazarında Arapça dilbilgisi kuralı olarak örneğin fâilin [eylemin öznesinin] merfû', mefûlun [eylemin nesnesinin] mansûb olması sadece nakle dayanmaz; bilakis bu kural bir tür aklî delile de sahiptir. Ebû'l-Feth İbn Cinnî bu kuralı bir gerekçeye dayandırmaya çalışmıştır. O der ki: Fiilin birden fazla fâili olmaz, ama bazen birkaç mefûlü olabilir. Bu yüzden ref' hali fâil için, nasb hali ise mefûl için daha uygundur. Zira ref' hali ağırdır; ağır şey ise, az olması sebebiyle, fâile daha uygundur. Benzer şekilde nasb hali kolaylığı ve hafifliği sebebiyle, daima fâilden daha fazla olan mefûle daha uygundur. İşte buna dayanarak, İbn Cinnî dil kurallarının gerekçelerini fıkıh ilminden ziyade kelam ilminin gerekçelerine yakın görmüştür.[2] İşte bu noktada İbn Cinnî'nin sözcüklerin türeyişine yönelik tutumu başkalarının tutumundan farklılık arz etmektedir. Edebiyat dünyasının bu büyük düşünürü, ancak bir kökten makul ve mantıklı şekilde türeyebilen sözcüğün türemesinin caiz olduğuna inanır. Ona göre türeyişin geçerliliğinin ölçütü sadece kullanılıyor olması değil, türeme imkânıdır.

Akıl ve mantığın kurallarıyla tanışıklığı olan kimseler gerçek ve bilfiil durumun, gerçekleşme ve fiilîlik kazanma imkânına sahip olan çok sayıdaki halden bir hal olduğunu iyi bilirler. Bu hususu açıklığa kavuşturmak için iki kitap örneğini verelim. Bu kitaplardan biri kırmızı kaplı, diğeri siyah kaplı olsun ve birincisi ikincisinin üzerinde olacak şekilde gözümüzün önünde bulunsun. Şüphesiz kitapların gözümüzün karşımızdaki fiilî durumu, sahip olabilecekleri pek çok mümkün ve muhtemel durumdan sadece biridir. O halde fiilen gerçekleşen şey ile gerçekleşebilecek şeyler arasında büyük bir mesafe ve pek çok fark vardır ve imkân âlemi gerçeklik âleminden katbekat geniştir.

Burada Kûfe ekolü ile Basra ekolü arasındaki farkları ele almak gibi bir amacımız yoktur. Zira bu konuyu ele almak çok geniş bir yer gerektirir. Ancak şu kadarını hatırlatalım ki Basra şehri, akılcılığın yaygınlaştırılmasına büyük

2 Dr. Necîb Mahmûd, *el-Ma'kûl ve'l-Lâma'kûl*, Kahire, 4. Baskı, ss. 226-227.

katkısı olan Mu'tezilî düşünürlerin ortaya çıktığı önemli merkezlerden biridir. Yine Basra dilbilgisi ve sözlükbilim ekolü de aynı yerde zuhur etmiştir. Bu bölümün başında ifade edildiği gibi, İhvân-ı Safâ felsefe topluluğu da faaliyetlerine bu merkezde başlamıştır.

Burada gündeme gelen soru şudur: Eğer Mu'tezilî düşünce akımı ve Basra dilbilgisi-sözlükbilim ekolünden her biri güçlü bir rakibin karşısında yer almış ise, İhvân-ı Safâ felsefe topluluğu hangi güçlü rakibin karşısında varlık göstermiştir? Şüphesiz Mu'tezilîler, Eş'arîler'in karşısında yer almıştır. Basra dilbilgisi-sözlük bilim ekolünün önderleri de Kûfe dilbilgisi-sözlükbilimi ekolü karşısında konumlanmıştır. Peki İhvân-ı Safâ gizli cemiyeti hangi grubun ve ne tür bir akımın karşısında kendini konumlandırmıştır?

Bu sorunun cevabı o kadar kolay değildir; şimdiye kadar hiç kimse, İhvân-ı Safâ topluluğunun özel bir düşünce ekolü karşısında konumlandığını veya özel bir grup yahut topluluk ile mücadele ettiğini ya da çatıştığını da iddia etmemiştir. Bununla birlikte şu hakikat de görmezden gelinmemelidir ki İhvân-ı Safâ topluluğu sosyo-politik bir gayeleri ve fikrî-kültürel bir hedefleri olmaksızın gizli bir cemiyet oluşturmuş ve özel bir düzene sahip felsefî risaleler mecmuası kaleme almış değildirler. Bu topluluğun yazdığı kitap ve risalelerin sayısı elli bir risaleye ulaşır. Elbette bu topluluk tarafından, elli bir risaleye ilave olarak bir de özet risale telif edilmiştir. Bazı eserlerde, özet risale dışında İhvân-ı Safâ'nın risalelerinin sayısı elli iki risale olarak zikredilmiştir. Bu risaleler bütününden on dört risale matematikle alakalıdır. On yedi risale de tabiat ilimleri hakkında yazılmıştır. On risale aklî ilimlere ve nefsle alakalı meselelere ve son olarak on bir risale şer'î/dinî ilimlere ayrılmıştır. Elbette özet risale diğer risalelerden ayrıdır ve diğerlerinden farklı bir yapıya sahiptir.

İhvân-ı Safâ kendi matematiksel düşünce biçimlerini savunmak için Pisagor'un düşüncelerine yaklaşmış ve varlıkların hakikatlerinin sayılardan oluştuğu düşüncesine dayanmışlardır. *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'nin içeriğinin, yazarlarının o çağda ulaşabildikleri ilmî-felsefî nazariyeler bütününün ilginç ve kapsamlı bir özeti olduğunu iddia edersek gerçeklikten uzaklaşmış olmayız. Bir başka deyişle *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'nin yazarlarının kendi çağlarının ilmî-felsefî nazariyelerini özetledikleri ve estetik ve güzel edebî ifade kalıbı içinde dile getirdikleri söylenebilir. O yüzden bu topluluğa felsefî edebiyatçılar veya edebî felsefeciler adını verirsek saçma konuşmuş olmayız. Bu topluluk hikâye biçimini de kullanmış ve bazen kendi maksatlarını ve meramlarını hikâye şeklinde ifade etmişlerdir. *İhvân-ı Safâ Risaleleri* içinde ilmî ve felsefî meselelere ilave olarak, pek çok zarif edebî nükte ve yazarların kendi hayatlarında faydalandıkları tasavvufî hakikat de vardır. İhvân-ı Safâ topluluğu birbirleriyle gayet dostane ve kardeşçe yaşamış ve her türlü hevaperestlik, aldat-

ma ve iki yüzlülükten uzak durmuşlardır. Bu grup birbirleriyle işbirliği yaparak, gerçek kemale ve mutluluğa götüreceğine inandıkları bir tür fikrî mezhep veya yol edinmiştir. Onların yolunun veya meramının esası, İslam dini ile Yunan felsefesi arasında hiçbir zıtlık ve karşıtlığın olmaması ve kişinin İslam dini ile Yunan felsefesini birlikte kendi yolunun aydınlatıcısı yapmasıdır.

Risalelerin yazarları çok açık şekilde şöyle söylerler: İslam dini cahillerin cehaleti sebebiyle kirlenmiş ve insanların sapıklığıyla lekelenmiştir. Bu topluluğa göre bu kirleri gidermek ve dini türlü cahilliklerden temizlemek için hikmet ve felsefeden başka bir yol yoktur. Zira onlara göre felsefe, bir tür itikadî hikmet ve içtihadî maslahattır; Yunan içtihadî hikmeti, ilahî din ile düzenli ve uyumlu hale gelirse, kemale ve mutluluğa ulaşmak mümkün olur.[3] Görünen o ki İhvân-ı Safâ'nın dinin cahillerin cehaleti ile kirlendiğine dair ifadeleri bir tür siyasî tavır içerir. Bu topluluk Bağdat'taki halifelik sistemi ile pek barışık değildi ve Abbasî halifelerini Müslümanların işlerinin yönetimi için uygun görmüyorlardı. Onların kendilerini gizlemelerinin sebebinin de Bağdat yönetiminin adamlarından korkmaları olduğu söylenebilir. Her halükârda *Risâleler*'in yazarları felsefe ve hikmet aracılığıyla cahillikleri giderebileceklerini ve dini kirlerden arındırabileceklerini düşünmüşlerdir.

Bütün bunlarla birlikte İhvân-ı Safâ'nın sözleri aynı minval üzere değildir, nitekim onların bazısından burada zikredilenlerle münasebeti olmayan düşünceler nakledilmiştir. Eğer Makdisî *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'nin yazarlarından ise onun sözü *Risâleler*'in diğer yazarlarının sözünden farklıdır. Ebû Hayyân Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânesât* adlı kitabında onun şöyle dediğini nakleder: Din, hasta insanların tıbbıdır, felsefe ise sağlıklı kimselerin tıbbıdır. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

الشريعة طبّ المرضى والفلسفة طبّ الأصحاء.

[Din, hastaların tıbbı, felsefe sağlıklıların tıbbıdır. *Mütercim*] Bu alıntıda görüldüğü üzere, el-Makdisî olarak bilinen Ebû Süleymân Muhammed bin Ma'şer Bustî'ye göre şeriat hasta insanların tıbbı, felsefe ise sağlıklı insanların tıbbıdır. Şüphesiz bu söz felsefe-din uzlaşısı alanında dile getirilen sözlerle uyumlu değildir. Zira Makdisî'nin bu sözü felsefe ve dini birleştirmekten ve uzlaştırmaktan ziyade felsefe ve dini ayırmaktadır. Her şeyden daha problemli olan nokta, Makdisî'nin bu sözde felsefeyi dinden üstün görmesidir. Zira onun inancına göre felsefe insanın sağlığını temin eder, insan da sağlığı kazandıktan sonra faziletleri elde eder.

Makdisî bu konudaki küstahlığını artırır ve şeriatın taklidî, felsefenin ise

3 *Resâilü İhvâni's-Safâ*, 1405 hicri kameri, Kum, c. 1, s. 6.

burhanî oluşundan da bahseder. Ebû Hayyân Tevhîdî, Makdisî'nin sözünün eleştiriye açık olduğunun farkındadır ve Harîrî'nin ona yönelttiği eleştirileri nakleder. Harîrî, Makdisî'nin sözünü eleştirir ve der ki: Bize göre iyi tabip, hastaları tedavi eden ve insanların sağlıklı oluşunda önemli bir rol üstlenen kimsedir. Buna göre biri insanları tedavi eden, diğeri insanların sağlığını koruyan olmak üzere iki tür tabip yoktur. Ayrıca din nasıl olur da taklit ve zan ürünü olur? Halbuki dinin kaynağı ilahî vahiydir. Felsefe de insanın görüşüne bağlı olduğu için kesin bilgi doğurmaz. Harîrî, Makdîsî'ye yönelik eleştirilerini ağırlaştırır ve der ki: Bu kişinin sözünde din, cismanî olarak tanımlanmış, felsefe ise ruhanî sayılmıştır. Ancak bu söz bir saçmalık, söyleyeni de cevabı dinlemeye layık olmayan biridir.

Harîrî; Makdisî'nin dinin genel, felsefenin özel olduğuna dair sözünü de reddeder ve bu sözün İhvân-ı Safâ'nın din-felsefe uzlaşısına dair görüşleriyle çeliştiğini söyler.

Ebû Hayyân Tevhîdî'nin kendisi bu konuda görüş bildirmez, ama Harîrî'nin Makdisî'nin nazariyeleri aleyhine söylediği sözleri aktarmak suretiyle kendisinin bu konudaki tavrını açıklığa kavuşturur. Ebû Hayyân sadece Harîrî'nin İhvân-ı Safâ topluluğu aleyhine sözlerini nakletmekle kalmaz, aynı zamanda kendisinin hocası Ebû Süleymân [Sicistânî] Mantıkî'nin nazariyesine de işaret eder ve onun bu topluluk hakkındaki olumsuz görüşünü açıklar. O der ki: İhvân-ı Safâ'nın kitap ve risalelerinden birkaç tanesini Muhammed bin Behrâm Ebû Süleymân Sicistânî'ye götürdüm ve ona sundum. Ebû Süleymân onları birkaç gün inceledi ve sonra bana iade etti ve dedi ki: Bu topluluk çok ağır bir işe girişmişler, ama bir şey elde edememişler. Güzel şarkılar söylemişler, ama kimseyi eğlendirememişler; saçlarını taramışlar, ama daha da kıvırcık hale getirmişler. Bu topluluk felsefeyi dine dâhil edebileceklerini, dini felsefeye ekleyebileceklerini sanmışlar. Ama bu iş zordur ve daima pek çok engelle karşılaşmıştır. Bu topluluktan daha güçlü kimseler de bu işe el atmış, ama onlar da maksatlarına ulaşamamışlar, zor ve tehlikeli sonuçlarla karşılaşmışlardır.

Ebû Süleymân Sicistânî'nin sözü bu noktaya ulaştığında Ebû'l-'Abbâs Buhârî onu muhatap kılar ve sorar: Ey şeyh, durum niçin böyledir, niçin felsefe ve dini birleştirmek bu kadar zordur?

Ebû Süleymân, Buhârî'nin sorusuna cevaben der ki: Din, Allah tarafından ilahî elçi aracılığıyla ve vahiy yoluyla inen ve mucizelerin zuhuru ve âyetlerin şehadeti ile desteklenen bir şeydir. İlahî dinde araştırma, nasıl ve niçin sorusu olmaz. Bir kimse bu konuda eğerden ve belkiden bahsedemez. Zira her türlü niçin ve nasıl sözü, bir tür itiraz ve tereddüttür. İtiraz ve tereddüt ise Allah karşısında teslim olmakla bağdaşmaz. Diyanetin esası, dindarlık ve takvadır; sonu ise ibadet ve Allah'ın yakınlığını aramaktır.

Ebû Süleymân sonrasında şunu ilave eder: Felsefe ve dinin birliği mümkün olsaydı, Allah Teâlâ insanlara bu işi bildirirdi ve din sahibi de dinini doğrultmak ve tamamlamak için felsefeden faydalanırdı. Oysa peygamberler böyle bir iş yapmamışlar ve halifelerine bu işi yapmaları için vekalet vermemişlerdir. Dinin peygamberleri ve velileri din işinde yardım almadıkları gibi, aynı zamanda böylesi konulara dalmayı yasaklamışlar ve insanları yıldızcılık vs. gibi felsefî konularla uğraşmaktan alıkoymuşlardır.

Ebû Süleymân der ki: Allah dini kendi peygamberi aracılığıyla tamamlamış ve vahyin inişinden sonra insanın araştırıp düşünmesinin ürününe ihtiyaç kalmamıştır. O şunu ekler: İslam ümmeti Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra çeşitli fırkalara meyletmişler, ama bu fırkaların hiçbiri felsefeye dayanmamış ve filozofların yöntemini izlememiştir. Fakihler de helal ve haram hükümlerinde birbirleriyle ihtilaf etmiş, ama hiçbiri felsefeden yardım almamış ve filozoflara yönelmemiştir. Bu durumda şöyle söylenmelidir: Dinin felsefeyle ne işi var? İnen vahiyden alınan bir şeyin, geçici olan düşünme ve araştırma ile ne ilgisi olabilir?[4]

Biz burada Ebû Süleymân Sicistânî'nin sözlerinin ne ölçüde geçerli olduğunu veya kendisinin bu sözlerine ne ölçüde bağlı kaldığını tartışmıyoruz. Ancak Ebû Hayyân Tevhîdî'nin ondan naklettiği sözleri ışığında şu açıkça anlaşılmaktadır ki bu keskin zekalı düşünür İhvân-ı Safâ topluluğu ile aynı görüşü paylaşmamakta ve onların nazariyelerini kabul etmemektedir. Gizli İhvân-ı Safâ topluluğu ile anlaşmazlık içinde olan sadece Ebû Süleymân Sicistânî değildir; bilakis başka düşünürler de bu dinî-felsefî topluluktan hoşlanmamaktadır.

Pek çok düşünürün bu felsefî cemiyete yüz vermemesine sebep olan etkenler arasında iki temel etkene işaret edilebilir:

Birinci etken: İhvân-ı Safâ'nın dinî "çoğulculuk" veya dinî hoşgörü olarak isimlendirilebilecek tutumlarıdır.

İkinci etken: İhvân-ı Safâ topluluğu filozof kelimesinin terminolojik anlamına veya Fârâbî ve İbn Sînâ'nın tanındığı anlamda filozof tanımına uymamaktadır. Zira bu topluluğun risalelerinde yer verdikleri şeyler eskilerin eserlerinde gelen görüş ve düşüncelerin bir tür özet ve terkibinden ibarettir. Bir başka deyişle, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nde yer alan şeyler, bir felsefî sistem olmayan bir tür eklektik düşüncedir.

İhvân-ı Safâ Risâleleri yazarları o zamana kadar kendilerine ulaşmış bütün bilgileri bir koleksiyon içinde bir araya getirmeye ve kimi zaman hikâye diliyle ve kolay anlaşılır ve açık, güzel edebî bir üslupla ifade etmeye çalışmışlar-

4 Ebû Hayyân Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, c. 2, ss. 8-10.

dır. Şüphesiz birinci etken sebebiyle, hiçbir din âlimi ve İslam'ı benimsemiş hiçbir düşünür İhvân-ı Safâ cemiyetine ilgi duymaz ve güvenmez, zira dinî hoşgörü ve bütün dinlere aynı gözle bakmak İslam âlimlerinin görmezden gelebileceği bir şey değildi.

Eğer bir kimse İhvân-ı Safâ'nın dinlere bakışını bilmek istiyorsa, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* mecmuasının kırk dördüncü risalesine müracaat etsin ve onun içeriğini dikkatle incelesin. Bu risalede yer alan şeylerin özeti aşağıdaki gibidir:

> Ey iyiliksever ve merhametli kardeşim uyanık ol, Allah seni ve bizi kendi ruhu ile desteklesin. Biz birbirlerine arkadaş ve merhametli olan İhvân-ı Safâ topluluğu, babamız Adem'in mağarasında bir süre uykuya daldık ve zamanın değişikliklerine esir düştük. Ama sonunda miat geldi ve yüksek bir alanda bulunan ruhanî şehrimizi gözlemledik. Bu şehir, babamız Âdem ve çocuklarının İblis'in tuzağına düşmeleri sonucu kendisinden sürülüp kovuldukları ve derece düşüklüğüne mahkûm oldukları şehirdir. Bu aldanma sonrasında Âdem ve eşine şöyle denildi: Bu yerden inin, yeryüzü belli bir zamana kadar sizin kalış yeriniz olacak. Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve elbette diriliş günü aynı yerden çıkacaksınız. Bu, bilgisizlik uykusundan ve gaflet halinden uyandığınız zaman gerçekleşecek. Yani bu, sizde sûra üfürüldüğü, kabirleriniz yarılıp açıldığı, topraktan koşarak çıktığınız ve özel yerinize koştuğunuz zaman olacaktır. O halde ey kardeş, acele eder misin ve babamız Hz. Nuh'un yaptığı kurtuluş gemisine bizimle beraber biner, tabiat tufanından ve madde denizinin dalgalarından kurtulur musun? Böylece boğulanlar arasında yer almazsın? Ya da ey kardeş, babamız İbrahim'ın gördüğü gibi göklerin melekutuna bizimle beraber bakıp seyredebilir ve yakîn ehline/kesin bilgiye sahip kimseler arasına katılabilir misin? Ya da ey kardeş, miadı tamamlayıp sağ taraftan Mîkât'a -ki orada, "Ey Mûsâ sana emir ulaştırıldı ve sen müşahede edenlerden oldun" denildiği yerdir- çıkabilir misin? Ya da ey kardeş, Ehrimen'in/şeytanın karanlığından çıkıp Yezdân'ın/Tanrı'nın ışığının aydınlığını Efrîhûn'un fezasında müşahede edebilir misin? Ya da ey kardeş, 'Âdîmûn'un mabedine girebilir, sonra da Platon'un bahsettiği felekleri müşahede edebilir misin? Ki onlar elbette ruhanî feleklerdir, müneccimlerin/astronomların işaret ettiği cismanî felekler değil. Bunun sebebi şudur ki Allah'ın bilgisi, aklın kuşattığını kuşatır; akıl, nefsin kapsadığını kuşatır; nefs, tabiatın içinde gizlenmiş olanı kuşatır; tabiat, maddenin içerdiğini kuşatır. Buna göre söz, birbirini kuşatan [iç içe geçmiş/eşmerkezli] ruhanî felekler hakkındadır.

Bu alıntıda görüldüğü üzere, *İhvân-ı Safâ Risâleleri* yazarlarına göre, Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrâhîm ve Hz. Mûsâ insanların hidayet kaynağı olduğu gibi, İranlı peygamber Eşûzerdüşt ve Yunan filozof Platon da insanları hakikat ve kurtuluş yoluna iletir. İhvân-ı Safâ topluluğuna göre İsrailoğullarının peygamberlerinin Tanrı'sı, Eşûzerdüşt'ün Ahûrâmazdâ adını verdiği Tanrı ile

aynıdır. Zerdüşt'ün Ahûrâmazdâ'sı Yunanlı Platon'un En Yüce İyi adıyla kendisinden söz ettiği aynı ilkedir.

Şüphesiz İhvân-ı Safâ topluluğunun bu konuda söyledikleri adı geçen dinlerin bilginleri tarafından asla kabul edilmeyecektir. Buna göre *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'ne İslam âlimlerinin bu denli sırt çevirmesi doğaldır.

İhvân-ı Safâ eserlerinde din ehlinin hoşnut olmayacağı daha başka meseleleri de gündeme getirirler. Mesela dua ve yakarış konusunda İslamî dua kitaplarında yer alan şeylere pek uymayan bir şekilde konuşurlar. Bu topluluk ibadet ve duayı dinî ve felsefî olmak üzere ikiye ayırır. Dinî ibadet ve dua, Allah'ın emirlerine boyun eğmek ve itaat etmek ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayat şeklini ve sünnetini izlemek, aynı şekilde Müslümanların toplantılarında, bayram günlerinde, Cuma günlerinde ve ay-güneş tutulmalarında ilahî dergâha yalvarıp yönelmektir. Ki böylece dua müstecap ve kurban makbul olsun. Felsefî ibadet ve duaya gelince, Allah Zülcelâl'in birliğini kabul etmektir. Bu topluluğa göre bu iki ibadet ve duayı çoğu zaman birleştirmek bedenin ölümüne, nefsin arzularına ulaşmasına engel olmaya ve varlıkların hakikatlerini idrak etmeye götürür.

İhvân-ı Safâ duayı dinî ve felsefî olarak ikiye ayırdıktan sonra şöyle devam ederler: İslam dininde en faziletli dua Kadir gecesinde, Ramazan ve kurban bayramlarında, Allah'ın Evi'nde Rükün ile Makâm arasında iken ve Ramazan bayramı hilalinin görüldüğü vakit ve yine hak sahiplerine zekat verildiği vakit yapılan dinî duadır. Bu topluluk daha sonra felsefî ibadet ve duanın anlamını ele alır ve onun hakkında ayrıntılı konuşur.

İhvân-ı Safâ'ya göre eski bilgiler ve kadim Yunan filozofları çocuklarına ve öğrencilerine her ayın başında, ortasında ve sonunda yapılan bir dua ve ibadet öğretirlerdi. Bu duaların teşrifatı, merasimi ve belli günlerde yapılış şekli hayli uzun ve ayrıntılıdır, biz sözü uzatmamak için onlara burada yer vermeyeceğiz.[5] Şu kadarını söyleyelim ki duanın birinci gününün törenlerinde, ikinci üçte bir bittikten sonra Platon'un duası, İdris'in tevessülü ve Aristo'nun yakarışından bahsedilir. İhvân-ı Safâ'nın eserlerinde zikrettikleri şeyler temelinde, felsefî yalvarışın yapıldığı üç gün bayram ve sevinç günü olarak kabul edilir. Bu duaları yapan kimseler birinci gün daha sevinçli olurlar, ikinci gün sevinçleri daha azdır, sonuncu ve üçüncü günde ise sevinçleri ikinci günündekinden daha da azdır. Burada dikkat edilmesi gereken husus şu ki felsefî dua törenlerinde son gün, hüzün ve gam günüdür; bu gün, Güneş'in koç burcunun başlangıcına dönmesiyle zaman döngüsünün yenilenmesine kadar devam eder.

---

5 Bu merasimler hakkında daha fazla bilgi için bkz. *Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hillâni'l-Vefâ*, c. 4, s. 264-274.

İhvân-ı Safâ Risâleleri'nde yer alan açıklamalardan hareketle, eski Yunan'daki felsefî duanın Güneş'in seyrinin bazı burçlarla ve yıldızlarla olan nispetine bakıldığı ve dikkate alındığı günlerde yapıldığı anlaşılmaktadır. İhvân-ı Safâ topluluğunun kısır çabalarından biri de İslam dininin bayramlarını eski Yunandaki bayram günleri ve felsefî dua ile örtüştürmeye çalışmalarıdır. Onların bu konudaki sözü şöyledir: İslam dininde her biri büyük bayram olan üç gün vardır:

Birinci gün, Ramazan bayramıdır. En büyük sevinçler bu gün gerçekleşir, zira insanlar oruç ayından çıkar ve bahar mevsimi mesabesindeki bayram gününe ulaşır.

İkinci gün, kurban bayramıdır. Bu günde hayvan keserek kan akıtılır ve sevinç günü olmakla birlikte, bir tür gam ve hüzün de vardır. O yüzden bu bayramdaki sevinç Ramazan bayramındaki sevinçten azdır. Benzer şekilde eski Yunan'da felsefî duanın ikinci gününde de durum bu minval üzeredir.

Üçüncü gün, Gadir bayramı günüdür. Bu günde Hz. Peygamber (s.a.s.) Veda haccından dönerken kendi vasiyetini ilan etmiş ve Hz. 'Alî bin Ebî Tâlib'i kendisinin halifesi olarak belirlemiştir. Bu gün de bayram ve sevinç günü olmakla beraber, insanlardan bir tür nifak ve hile ortaya çıkması yönünden gam ve hüzünle karışıktır ve Yunan filozoflarının duasının üçüncü bayramına benzer. Zira Yunan filozofları arasındaki üçüncü felsefî bayramda zaman yazdan güze değişir ve bu değişiklikte meyveler yok olur, ağaçlar devrilir ve kurur.

İhvân-ı Safâ, İslam dininde dördüncü günü de dikkate alır ve o gün, gam ve hüzün günüdür. Bu gün peygamberlerin sonuncusu olan Hz. Muhammed'in (s.a.s.) vefat ettiği ve İslam ümmetinin gam ve musibete battığı gündür. Elbette bu gün Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hakk Teâlâ'ya kavuşmaya koştuğu gün olması bakımından aynı zamanda bayram ve sevinç günü de sayılır. Şüphesiz İhvân-ı Safâ topluluğu bu günü dördüncü gün olarak belirlerken İslamî bayramları Yunan filozoflarının dört bayramına uydurmak istemişlerdir, ama ifade edildiği üzere bu topluluğun bu konudaki çabası sonuçsuz ve kısırdır. İslamî bayramları Yunan filozoflarının bayramlarına uydurmak için gündeme getirdikleri münasebet de temelsizdir.

İhvân-ı Safâ insan ömrünü de dört evreye ayırmış ve her evreyi zikredilen dört bayramla eşleştirmiştir. Onlara göre insan ömrünün dört evresi şunlardır: 1) Çocukluk evresi, 2) gençlik evresi, 3) olgunluk ve orta yaşlılık evresi, 4) yaşlılık ve hayatın sonu evresi. Bu topluluk dört bayrama dair pek çok bahisten ve sözden sonra derler ki: Bizim dört bayramımız nâtık şahıslar ve faal nefislerdir. Bunlar Allah tarafından kendilerine ilham edilen şeyleri amel ve icraya dökerler.

Buna göre ilk gün ve bayramlarımızın ilki, ilk görevlimizin (*kâim*) gizlenme

perdesinin arkasından çıktığı gündür. Yılın günlerinden görevlimizin perdenin arkasından çıktığı güne denk gelen gün, Güneş'in Koç burcuna indiği ve baharın başladığı gündür.

İkinci bayram, ikinci görevlimizin ayaklandığı ve Güneş'in de Yengeç burcuna indiği gündür. Bu günde zalim devlet sona erer ve sevinç yayılır.

Üçüncü gün, görevlimizin kıyamet günü olup Güneş'in terazi burcunun başlangıcında yer almasına ve gece ile gündüzün eşit olmasına denk gelir. Bu günde bâtıl, hak karşısında direnir ve işlerin seyri geçmiştekinin tersine olur.

Dördüncü gün, gam ve hüzün günü olup o günde biz saklanma mağarasına ve takiyye köşesine çekiliriz ve durumlar, din sahibinin onu şu şekilde ifade ettiği gibi olur: İslam garip geldi ve tekrar garipliğe dönecektir.

İhvân-ı Safâ bayramlar hakkındaki bahsinden sonra, kurbanı da dinî ve felsefî olmak üzere ikiye ayırır. Dinî kurban; bir dizi şarta uygun olarak, belirli vakitte, hac merasimi sırasında hayvanın kesilmesidir. Felsefî kurban ise bir yönden dinî kurban gibi olmakla beraber, bu kurbanın sonunda kişi bedeninden ayrılmak ve ölümü istemek yoluyla, çok nimet veren Allah'a yakınlaşmaya çalışır. Nitekim büyük filozof Sokrat da bu işi yapmış ve baldıran zehiri içmek suretiyle bedeninden ayrılmış ve ölüme teslim olmuştur. İhvân-ı Safâ'ya göre, Aristo da vefat ederken mutlu ve sevinçlidir, öğrencileri üzüntü ve acı izhar ederken onlara sabır ve tahammül tavsiye etmiştir. Bu topluluğa göre en büyük kurban, dünyayı sevmeyi bırakmak ve ölümden korkmamaktır.[6]

İhvân-ı Safâ sadece Sokrat, Platon ve Aristo gibi kimselerin düşüncelerine ilgi gösterip özel bir önem vermekle kalmamış, diğer eski Yunan felsefe gruplarına da önem vermiş ve onlardan da faydalanmıştır. Bu topluluk Pisagor'un düşüncelerini izlemek suretiyle sayının varlıkların esası olduğuna işaret etmiş ve bu tür düşünceden pek çok sonuç çıkarmıştır. İhvân-ı Safâ kendilerinin Pisagor'u takip ettiklerini itiraf etmiş ve varlıkların tabiatının sayının tabiatına dayandığını söylemiştir. Bir başka deyişle, eğer insanlar sayıyı ve sayının hükümlerini, benzer şekilde sayının cins ve türlerinin tabiatını iyice öğrenebilirlerse, varlıkların cins ve türlerinin niceliğini kolayca anlarlar.[7] Bu esasa dayanarak derler ki: Hakîm olan Allah, varlıkların aracısız yaratıcısı ve var edicisi olduğu için zorunlu olarak gerçek birdir. Diğer taraftan bu âlemdeki bütün varlıklar madde bakımından bir ve aynıdır. Buna göre onlar arasındaki her türlü ayrılık ve farklılık suret yönündendir. Suretler arasındaki çeşitlilik ve farklılık da ölçü ve şekil itibarıyladır ve işte burada nesneler ikili, üçlü, dörtlü

6 *Resâilü İhvâni's-Safâ*, c. 4, ss. 271-273.

7 *A.g.e.*, c. 3, s. 178.

ve daha fazlaya bölünür. İkili varlıklar dizisine yerleştirilebilecek şeylerden bazıları şunlardır: 1) Madde ve suret, 2) cevher ve araz, 3) illet ve malûl, 4) basit ve bileşik, 5) karanlık ve aydınlık, 6) hareketli ve durağan, 7) yukarı ve aşağı, 8) sıcak ve soğuk, 9) kuru ve ıslak, 10) hafif ve ağır, 11) iyi ve kötü, 12) doğru ve yanlış, 13) erkek ve dişi. Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurur: "Her şeyden çift yarattık, umulur ki düşünüp öğüt alırsınız." (Zâriyât Sûresi, 49). Üçlü grupta yer alan varlıklar ise şunlardır: 1) Üç boyut: uzunluk, genişlik ve derinlik, 2) üç ölçü: çizgi, yüzey ve cisim, 3) üç zaman: geçmiş, şimdi ve gelecek, 4) hakikat dereceleri: zorunlu, mümkün ve imkânsız, 5) üç ilim: fizik, matematik ve metafizik.

İhvân-ı Safâ; zorunlu, mümkün ve imkânsız terimlerini hakikat dereceleri adı altında ele alır. Onların demek istediği, bu üç terimin somut (*nefsü'l-emrî*) ve gerçek isimler olduğudur. Hakikat de somut (*nefsü'l-emr*) olandan başkası değildir. Bu yüzden somut gerçeklik yönlerini oluşturan üç isim gerçekte hakikat dereceleridir. Bir başka deyişle, nasıl ki insanın mümkün oluşu bir hakikat ise, iki çelişiğin birlikte var olması veya ortadan kalkması da hakikattir. Dörtlüler kategorisine dâhil olan varlıklar ise şunlardır:1) dört tabiat: sıcaklık, soğukluk, ıslaklık ve kuruluk, 2) dört unsur: ateş, hava, su ve toprak, 3) dört salgı/hormon: safra, kan, balgam ve sevda, 4) dört mevsim: bahar, yaz, güz ve kış, 5) dört yön: doğu, batı, kuzey, güney, 6) sayı mertebeleri/basamakları: birler, onlar, yüzler, binler.

İhvân-ı Safâ; beşli, altılı ve yedili varlıklardan da bahsederler ve Allah'ın her sayı temelinde bir varlık cinsini yarattığına inanırlar.[8]

Elbette bu topluluk yedi sayısı hakkında konuşmuş ve diğer sayılarla bağlantılı konulardan farklı bir atmosferde onu ele almışlardır. Bu konuda onların ilgisini çeken en önemli mesele, kendisinde yedi imamdan/önderden veya yedi nâtıktan/sözcüden bahsedilen "yedilik" meselesi olarak zikredilmelidir. Bu kişilere göre dinin sözcüsü olarak bilinen kimseler yedi kişidir. Bu kişiler sırasıyla şunlardır: Âdem, Nûh, İbrâhîm, Mûsâ, Îsâ, Muhammed (s.a.s.) ve son olarak Hz. Mehdî'dir. Hz. Mehdî, imam olarak bilinen yedinci sözcüdür. Onlara göre yedi sözcüden her iki sözcü arasında yedi imam vardır.[9] İhvân-ı Safâ çeşitli fırkalar ve dinler hakkında da sayılar temelinde konuşur, ama biz burada onlardan bahsetmeyeceğiz.

Şimdiye kadar burada anlatılanlar ışığında, İhvân-ı Safâ topluluğunun dinî ve felsefî eğilimlerinin genel olarak izinin sürülebileceğini söyleyebiliriz. Bu topluluğun yedi sayısı ve yedi sözcüsü hakkındaki sözleri şunu açıkça gös-

8 *Resâilü İhvâni's-Safâ*, c. 3, s. 205.

9 *A.g.e.*, c. 3, s. 178.

termektedir ki İhvân-ı Safâ topluluğu üyeleri Bâtınîler içinde yer almasa da, en azından Bâtınîlerin ve İsmâ'îlîlerin yolu ve öğretisine inandığı ve alaka duyduğu söylenmelidir. Felsefî eğilimler hakında şu ifade edilmelidir ki bu topluluğun sabit ve belirli bir tutumu yoktur, zira bazı konularda deneyci filozoflara çok yaklaşacak şekilde konuşmaktadırlar. Bu topluluğun aynı zamanda bazı konularda akılcı filozoflarla benzer düşündükleri ve konuştukları görülmektedir. Bu topluluğun görüşlerinin Pisagorcuların görüşleriyle de yakınlık ve ahenk arz ettiğine yukarıda işaret etmiştik. Daha önce ifade edildiği gibi, Pisagorcular sayıyı varlıkların temeli sayarlar ve bütün varlıkları sayı temelinde açıklarlar. Gerçekte Pisagor'un ve takipçilerinin geometrik bakışla varlıklara baktıkları söylenebilir. Bu düşünceye göre bir şeyi diğer şeylerden ayıran fasıl/ayrım, kendisi üzere yaratıldığı şekildir. Bu demek oluyor ki örneğin kitap ile kalem arasındaki fark, kitabın yazılmış birkaç sayfadan oluşmuş, kalemin ise ağaç, maden ve saireden yapılmış olması değildir. Bilakis bu iki varlık arasındaki fark, kitabın dikdörtgen şekline sahip olması, kalemin ise silindir şeklinde yapılmış olmasıdır. Eşyaya bu açıdan bakan kimseler âlemdeki varlıkları geometrik şekilleri temelinde değerlendirir. Bir başka deyişle, bazı şeyleri nokta olarak görürler, diğer bazısını çizgi veya yüzey olarak gözlemlerler ve sonuçta onlara göre varlıklar ya üçgen, dikdörtgen, daire veya başka şekillerde görünür.

Şüphesiz âlemdeki varlıklara bu şekilde bakmak aklî bir nakıştır ve deneysel uygulamalar bu aşamadan sonra başlar. Elbette Pisagor'a ve Pisagorculara göre noktanın birliği ile birin birliği eşanlamlıdır; hesap ve geometri aynı dizi içinde yer alır. Bu yüzden bir nokta diğer bir nokta üzerinde yer alırsa çizgi oluşur, çizgi ise 2 sayısı hükmündedir, buna göre geometrik şekillerden her biri bir sayının sembolü olur.[10] İhvân-ı Safâ, Pisagorcuların düşüncesinin etkisi altında kalmış ve bazı risalelerinde bu düşünce temelinde konuşmuşlardır.

Burada anlatılanların toplamı ışığında şöyle bir neticeye ulaşılabilir: *İhvân-ı Safâ Risâleleri* yazarları tutarlı ve uyumlu bir düşünce sistemine sahip değildir ve eserlerinde ortaya konulan şey, düzenli bir fikrî sistem değildir. Bir başka deyişle *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nde hikmet ve felsefe olarak zikredilen şey, pek çok felsefî akımdan köklenmiş ve beslenmiş bir tür eklektik felsefedir. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, düzenli felsefî bir eserden çok ansiklopediye benzer şekilde yazılmıştır. Elbette bu topluluğun amacı da tutarlı bir felsefî düzen göstermek değildir. Onlar bilgisizlik ve hurafe dedikleri şeylere karşı mücadele etmeye ve kendi düşüncelerine göre insanları ilim ve hikmet dünyasına çağırmaya çalışmışlardır.

---

10 Necîb Mahmûd, *al-Ma'kûl ve'l-Lâma'kûl*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire, 4. baskı, 1987, s. 189.



9

FİKİR ALIŞVERİŞLERİ VE ETKİLEŞİMLER

Bazı düşünürlere göre inanç ile inançsızlık arasındaki mücadele, dünya ve insanlık tarihinin en derin konusudur. İnanç unsurunun insanlara hâkim olduğu tarihsel dönemler çok parlaktır ve insanın ruhî canlılığı ve yükselişine yardımcı olur. Elbette inancın mahiyetinin ne olduğu ve insanın inancı nasıl elde ettiği daima tartışma konusu olmuştur ve bu konuda çeşitli ve farklı görüşler vardır.

Bazı büyükler "Eros", yani aşk tanrısının insanın iyilik ve kemale yönelik eğiliminin sembolü olduğunu düşünmüşlerdir. İnancın oluşumunun kaynağı da böylesi bir eğilimden ibarettir. Sadece deneysel bilgi yöntemiyle bir tür akılcılığa ulaşabilen kimseler mecburen, kapsayıcı bir akılcılığın işbaşında olmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Bu kimselere göre, akılcı bakış deney ve delil getirme aracılığıyla belirlenir. Bu durumda akılcılığı seçmenin hiçbir aklî açıklaması ve temellendirmesi olamaz. Zira akılcılığın aklî temellendirmesi daha önceden aklî kabulü içermektedir. Böylece bu kimseler, akılcılığı akılcılık karşıtlığına tercih etmenin kaçınılmaz şekilde, akla olan gayr-i aklî inanç olarak nitelendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşırlar. Bu kimseler deneycilik temelinde başka bir görüş daha gündeme getirirler ve derler ki: Akılcılık ne kadar temellendirilebilir ise akılcılık karşıtlığı da o kadar temellendirilebilir.

Bir başka deyişle, bu kimselerin bakış açısına göre insanın aklî ve gayr-i aklî yöntemlerinden birini seçmesini salt ahlakî bir seçimdir.[1]

Elbette böylesi sözler bilgi edinme aracı olarak yalnızca deney ve gözleme dayanan kimselerin eserlerinde görülür. Ancak şu nokta da bilinmelidir ki eğer bilim insanları tarih boyunca sadece tümevarım ve duyusal gözlem taraftarlarının tavsiyelerine kulak verecek olsalardı, münferit ve tikel gerçekliklerin ve olguların ötesine geçemezlerdi.

İnsan nasıl olur da akla yönelmeden ve tümelleri bilmeden âlemdeki hakikatlerden en küçük bir şeyi elde edebilir? İnsanın bir dizi sınırlı gözleme dayanarak en basit bir cümleyi dahi anlaması mümkün değildir. Mesela, "Bu, bir bardak sudur" denildiğinde, bu sözü duyan herkes onun anlamını kolaylıkla anlar. Ancak şüphe yok ki bu cümleyi anlamak, bütün açıklığına ve sadeliğine rağmen, bir dizi sınırlı duyusal gözlemin sonucu değildir. Zira insan suyun ve bardağın anlam ve mahiyetini idrak etmediği müddetçe bu cümlenin anlamını idrak edemez. Şu nokta da herkesin kabulüdür ki mahiyet olmak bakımından mahiyet, akledilir bir şeydir. Elbette konu ile yüklem arasındaki ilişki de duyulur bir şey değildir ve başka bir yolla idrak edilmelidir. İşte burada aklın rolü ve özbilincin önemi her zamankinden daha fazla ortaya çıkmaktadır.

Aklın temel rolünün ve özbilincin öneminin ilk deneyim olarak zikredildiği yerde felsefenin işi başlar. Felsefenin işi, daima bilmeyi bilmemeye ve bilmemeyi bilmeye indirgeyen bir tür harekettir. Bu yüzden felsefenin işinin, sorgulama ve araştırma ve kişinin hayat evrelerinde ve dönüşüm aşamalarında meşgul olduğu bir tür sonlanmayan hareket olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Elbette felsefenin başlangıç noktası da bir tür metafizik şaşkınlık ve kararsızlıktır. İnsan bu şaşkınlık ve kararsızlık akışına düştüğünde güvenli ve yüksek bir hedefe ulaşmak için durup dinlenmeden çalışır, çabalar.

Şimdiye kadar söylenilenler ışığında felsefenin asla insanın hayat sahnesinden dışarı çıkarılamayacak bir şey olduğu söylenilebilir. Felsefeyle çatışıp düşmanlık yapan kimse mecburen felsefenin araçları ve silahı ile bu işe girişmelidir. Felsefenin gücü ve silahını kullanarak savaşan kimsenin yaptığı bu işin sonucu ise felsefeye varlık kazandırmaktan başka bir şey değildir. Bir başka deyişle, felsefeye düşmanlık yapan ve onunla savaşa tutuşan kimse felsefe türleri içinden birini kovup çıkarmakla bir başka felsefe türünü onun yerine geçirir. Bu akım tarihte daima var olmuştur ve şimdi de devam etmektedir. Bu akımın devam etmesi ile felsefenin sahneden çekilmediği gibi çeşitliliğinin arttığı herkesin kabulüdür. Bu söz temelinde şu iddia edilebilir: Felsefe eğer sıkı ve ciddi şekilde eleştirilmezse, canlılık ve faaliyetini yitirir;

---

1 Robert Hoolab, Jürgen Habermas, *Nakd der Hevze-i 'Umûmî*, Farsça çvr. Hüseyin Beşîriyye, Neşr-i Ney, 1375, s. 62.

felsefenin güç ve canlılığa sahip olmadığı yerde de boş ve içeriksiz bir isimden başka bir şey kalmaz.

Felsefenin İslam dünyasında ortaya çıkışının tercüme hareketi ile eşzamanlı olduğunu kabul edersek, bu felsefenin başlangıçta yeterli güç ve enerjiye sahip olmadığını da kabul etmeliyiz. Bu yüzden "ilk Arap filozof" olarak da isimlendirilen İslam dünyasındaki ilk filozof, büyük ve birinci sınıf bir filozof değildi. Onun felsefî görüş ve düşünceleri de dikkat çekici bir öneme sahip değildir. Bu filozof, ki Ebû Yûsuf Ya'kûb bin İshâk Kindî'den başkası değildir. İlk kez felsefe yapmış ve felsefe işini İslam dünyasında başlatmış kimse olarak saygı ve övgüyü hak etmektedir.

Ya'kûb bin İshâk Kindî, İslamî ilkelere ve inançlara sıkı sıkıya bağlı kalmış ve bu inançları ispatlamak ve desteklemek için çok çaba harcamıştır. Ancak felsefeyle meşgul olduğu ve İslam dünyasında ilk kez bir filozof olarak tanındığı için saldırı, kınama ve çeşitli sert eleştirilere maruz kalmıştır. Felsefî düşünce akımı sadece belli bir grubun saldırısına uğramamış, bilakis İslam boyasına bürünmüş pek çok düşünce akımı elden geldiğince felsefî düşünceye karşı çıkmış ve onunla savaşmıştır.

İslam dünyasındaki çeşitli fikrî akımların ortaya çıkışı, ele alıp incelenmesi bu bölüme sığmayacak kadar büyük bir maceradır. Ancak şu noktada şüphe yoktur ki hadis ehli ve Ahmed bin Hanbel'in tâbileri hiçbir şekilde felsefeye yatkın bir kafaya sahip değillerdi. Kelamî Eş'arî ekolü de felsefî düşünceler karşısında tavır almıştır. Mu'tezilî düşünürler akıl taraftarı olarak bilinseler ve akıl dininden söz etseler de, konuşma üslupları filozoflardan çok uzaktı. Bu yüzden bir filozof varlık âlemine felsefî bir nazarla baktığı için, İslam dünyasında ortaya çıkan fikir akımlarından hiçbirinde yeri yoktu.

Ya'kûb bin İshâk Kindî tutarlı bir felsefî sisteme ulaşmaya çalışsa da, Mu'tezile fikir akımından hiçbir şekilde uzakta değildi. Kindî'nin eserlerinin içeriğine dkikkatle bakılacak olursa, onun Mu'tezile'nin düşüncelerine olan eğilimi kolayca anlaşılır. O bazı kitaplarını Halife Mü'tasım'a hitaben yazmıştır, Mü'tasım ise Mu'tezilî düşünürleri daima himaye etmiş halifelerdendir.

Burada anlatılanlar ışığında, bir filozofun kendi felsefî düşüncelerini dışa vururken ne ölçüde sıkıntı yaşadığı ve hangi akımlar ve gruplarla karşı karşıya geldiği kolayca anlaşılabilir. Felsefî düşünceler çeşitli gruplar ve pek çok fikrî akım tarafından yoğun biçimde eleştirilmiştir, bu eleştiriler ise felsefî meselelerin İslam dünyasında gelişmesini sağlamıştır.

Felsefenin İslam dünyasında ne ölçüde geliştiğini bilebilmek için ilk filozof olarak Kindî'nin eserleri ile [Mu'allimi Sânî] Ebû Nâsr Fârâbî ve eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ'nın eserlerinin bir tür mukayese edilmesi gerekir. Bu mukayese

ve inceleme sayesinde felsefî düşüncenin dönüşümünün çok uzun olmayan bir zaman zarfında ne kadar uzun bir mesafe kat ettiği anlaşılabilir.

Felsefe, İslam dünyasında eş-Şeyhu'r-Reîs Ebû 'Alî Sînâ'nın ortaya çıkmasıyla birlikte, büyük düşünürlerin asırlar boyunca bu büyük fikrî akımdan faydalandığı bir olgunluk aşamasına ulaşmıştır. İslam kültür tarihiyle aşinalığı olan kimseler şunu iyi bilirler ki, İbn Sînâ'nın yaşadığı zaman üzerinden yaklaşık bin yıl geçtikten sonra bu büyük insanın düşünce ve kültürün pek çok sahnesindeki fikrî varlığı gözalıcı ve parlaktır. Doğrudur, İbn Sînâ Meşşâî felsefe ekolünün en büyük filozofudur; ancak bu yüksek makamlı filozof, İşrak felsefesi ve tasavvuf diliyle de konuşur.

İbn Sînâ sadece Bağdat'ın kültürel diliyle konuşmaz. Bilakis bu filozof Fars ve Horasan kültürel diliyle de konuşur. Eş-Şeyhu'r-Reîs'in kelimenin derin anlamı ile mantık, fizik ve metafizik bilimler gibi çok geniş bir alanda yürüdüğü doğrudur. Ancak o hiçbir şekilde, *Hayy bin Yakzân, Salâmân ve Absâl* ve kuşlar âlemi ile bağlantılı eserlerin sembolik ve gizemli vadisinden habersiz değildir. Bir araştırmacının *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın dokuzuncu *namatı*/bölümü ile aşinalığı olursa, şunu gayet iyi bilir ki İbn Sînâ sadece manevî yolculuğun evrelerini ve müşahedenin aşamalarını bilmekle kalmaz, aynı zamanda bu evreleri ifade etmek ve açıklamakta diğerlerinden öndedir ve üstündür.

Bu büyük filozof "askıda insan/uçan adam" temsilini gündeme getirerek, yanında bulunmak ve hazır olmak (*huzûr*) ile özdeş olan ve hiçbir şekilde araca ihtiyaç duymayan bir tür kesin bilgi ve bilince işaret etmiştir. Derin düşünce ehlinin sahip olduğu kişinin kendi kendine ilişkin aracısız bilgisi ve farkındalığı diğer bilgilerin temeli olan bir bilgi türüdür.

Hicri dördüncü [miladi onuncu] yüzyılın sonlarında ve hicri beşinci [miladi on birinci] yüzyılın başlarında yaşayan İbn Sînâ, İslam dünyasında ortaya çıkmış bütün fikrî akımları ve kelamî mezhepleri tanıyordu ve bu grupların felsefî düşüncelere yönelttiği eleştirileri ele alıp incelemişti. İbn Sînâ'nın pek çok eserindeki ifadelerinden onun kelamcıların tutumlarını incelediği açıkça anlaşılmaktadır. Kelamcıların felsefî meseleler konusundaki katı eleştirileri olmasaydı, İbn Sînâ'nın eserlerinde bu hacimde ve bu nitelikte gözlemlenen felsefî meseleler yaygınlık kazanmazdı. Buna göre felsefî düşüncelere yönelik olarak hadis ehlinin muhalefeti ve kelamcıların eleştirileri felsefenin temeline zarar vermediği gibi bir ölçüde felsefenin gelişim ve ilerleyişine yardımcı olmuştur.

Eğer felsefe düşüncenin derinliği temeline dayanıyor ise, şüphesiz fikir alışverişi felsefenin gelişip ilerlemesinde etkili olmuştur. İslam felsefesinde eski Yunan filozofları nezdinde hiç gündeme getirilmemiş birçok önemli ve temelli mesele ortaya atılmıştır. Bu meselelerin ortaya çıkmasının sebebi ve yine bu meselelerin kelamcıların felsefî düşünceleri eleştirirken gündeme getirilmesi-

nin nedenleri gizlidir ve böylesi meseleler bu eleştiriler içinde araştırılmalıdır.

Bu meselelerin mahiyeti ve sayısı hakkında inşallah başka bir yerde konuşacağız, ancak bu meseleler hakkında ne söylenirse söylensin şüphe edilemeyecek bir hakikat vardır ki o da çeşitli kelam fırkalarının felsefî düşüncelere karşı çıkması ve onlarla çatışması asla felsefeyi ortadan kaldıramamıştır.

Burada şöyle bir şey söylenebilir: Ebû Hâmid Gazâlî'nin ve tâbilerinin felsefe karşıtlığı ve hakeza *Tehâfütü'l-Felâsife* gibi tartışmalı ve maceralı bir kitabın telif edilmesi mütemadi asırlar boyunca pek çok büyük İslam ülkesinde filozofların soyutlanmasına ve felsefenin terk edilmesine sebep olmuştur. İslam kültür ve düşünce tarihiyle tanışıklığı olan kimselerin iyi bileceği üzere, Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* kitabının yayılmasından sonra İbn Rüşd'ün arzulu savunmasını dikkate almazsak, felsefî düşüncelerin ışığı İslam dünyasının geniş bir kısmında uzun asırlar boyunca sönmeye yüz tutmuştu. Bu durumda, kelamcıların felsefî düşüncelere yönelik muhalefet ve husumetinin felsefeyi hayat sahnesinden yine de sürüp uzaklaştıramadığı nasıl iddia edilebilir?

Bu soruya cevap olarak şöyle söylenmelidir: Doğrudur, Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* kitabı felsefeye en büyük ve en ağır darbeleri vurmuş ve filozofları yüzyıllar boyu soyutlamıştır, ancak bu yıkıcı sonuçlar kelamcıların fikirlerinin felsefî düşüncelere olan karşıtlıklarının ve onlarla çatışmasının neticesi değildir; bilakis bu meşum ve talihsiz sonuçlar halifelerin ve güçlü siyasetçilerin kelamcıları kullanmak ve onların düşüncelerinden kendi çıkarlarına uygun gelecek şekilde faydalanmak yoluyla güttükleri siyasetlerinin neticesidir.

Ebû Hâmid Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* kitabında filozoflar aleyhine ortaya attığı düşünceler Gazâlî'den önceki başka kelamcıların eserlerinde de görülür. Ancak Gazâlî'den önceki kelamcıların felsefî düşüncelere yönelik eleştirilerinde ortaya attıkları düşünceler yöneticilerin ve güçlülerin eliyle o dönemin filozoflarına yönelik bir silaha ve kargıya dönüştürülmemişti. Bunun sebebi, hicri üçüncü ve dördüncü [miladi dokuzuncu ve onuncu] yüzyılda bir tür tarihsel-toplumsal düşmanlığın ortaya çıkmasıdır. Biz bu iki yüzyılın tarihsel-toplumsal özelliğinden bahsetmiyoruz, ama şu kadarını söyleyelim ki hicri üçüncü ve dördüncü asırlar İslam kültürünün gelişip ilerlemesi bakımından en verimli ve en parlak asırlardan sayılır. Bu tarihsel dönemlerdeki kültürel gelişme ve ilerleme özel ilişkilere bağlı olarak doğru şekilde gerçekleşen fikir alışverişlerinin sonucudur. Şüphesiz fikir alışverişi bir toplumda çeşitli fikrî akımlar ve farklı bakışlar var olduğu zaman mümkün olur. Hicri dördüncü [miladi onuncu] yüzyıla kadar olan düşünce türlerine genel olarak işaret etmek istersek, onları üç başlık altında ele alabiliriz. Üç farklı epistemolojik sistem olarak da bakabileceğimiz bu düşünce türleri şu şekilde sıralanabilir:

1) Araplara has beyancı/sözcü sistem.

2) Farslara has Hermesçi irfancı/dindar sistem.

3) Yunanlılara has burhancı sistem.

Araplara has beyancı sistem; dil üslubuna, belağat zevkine, güzellik/estetik ölçütüne, ahlak ve bazen şiir formuna dayanan bir sistemdir. Bu epistemolojik sistemde, söz/konuşma temel ve esas sayılır ve her şey söze indirgenir. Ebû Sa'îd Sîrâfî gibi kimseler Araplara has beyancı sistemin taraftarlarındandır. Bu nahivci/dilbilgini düşünür pek çok nahiv âlimi/dilbilgini ile birlikte, Arapça nahiv ilmi/dilbilgisi var olduğu için Aristocu mantığa gerek ve ihtiyaç olmadığı inancına sahiptir. Bu kişilere göre insan mantıktan beklediği şeyi Arapça dilbilgisinde elde edebilir. Eğer mantık kurallarına uymak insan zihnini düşünce hatalarından korur ise, dilbilgisi kanun ve kurallarına uymak da insanı düşünce hatalarından korur. Ebû Sa'îd'in geçerliliği ve önemi, modern dilbilimcilerle hemfikir olarak lafız/sözcük ile mânâ/anlam arasındaki her türlü ayrılığı reddettiğimiz takdirde daha da artmaktadır.

Araplara has beyancı/sözcü sistemi bilginin temeli sayan sadece Ebû Sa'îd Sîrâfî değildir; bilakis metne tutunan ve dış anlamlar üzerinde donup kalmayı tekit ve tavsiye eden herkes Araplara has beyancı/sözcü sistemi bilginin temeli ve kaynağı sayar. Ehl-i Sünnet ve Ahmed bin Hanbel'in tâbileri bu topluluk içinde yer alır. Gazâlî öncesi kelamcılar ve Şîîlerden ahbârî ulemâ da Araplara has beyancı/sözcü sistem dışında başka bir kaynağa yönelmez ve ilgi göstermezler. Her halükârda Araplara has beyancı/sözcü sistem her şeyden ziyade Arapça dilbilgisine ve kurallarına dayanır.

Arapça dilbilgisi kurallarının düzenlenmesi ve sistemleştirilmesi Müslümanlar tarafından yapılan önemli bilimsel işlerdendir ve pek çok İslamî ilim Arapça dilbilgisi kurallarının düzenlenmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Bazılarına göre dilbilgisindeki kıyas, fıkhî kıyasın örneği ve esasıdır ve İslam düşünürleri dilbilgisinin kurallarını düzenlemek suretiyle kıyasın anlamını keşfedebilmişlerdir. Bu düşünceye göre, fıkıh usûlü ilminin kurucusu olarak bilinen [İmâm] Şâfi'î kıyasın anlamını icat etmiş değildir, bilakis o kıyasın anlamına yönelişte Arapça dilbilginlerinin etkisi altında kalmıştır. Şâfi'î'nin Arapça dilbilginlerinden etkilendiğinin delili ve göstergesi, onun meşhur risalesine *el-Kitâb* adını seçmesidir.[2*]

Sîbeveyh'in meşhur ve önemli eserinin *el-Kitâb* adını taşıdığını bilenler, Şâfi'î'nin kendi risalesine *el-Kitâb* adını seçmesinde Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını örnek aldığını kolayca kabul ederler. Şâfi'î kendi meşhur risalesini isimlendiririrken Sîbeveyh'in Arapça dilbilgisini düzenleyip sınıflandırırken yaptığını

2 * İmâm Şâfi'î'nin *er-Risâle* olarak meşhur olan eserine bu adı kendisinin vermediğini, kendisinin

kendisinin de fıkıh usûlü ilminin ve fakihliğin ilkelerini düzenlerken yapacağını göstermek istemiştir. Bir başka deyişle, Şâfi'î fıkıh ilmi ve fakihlik âleminde Sîbeveyh'in dilbilgisinde kullandığı aynı yöntem ve usûlü kullanmak istemiştir. Bu iddiayı Şâfi'î'nin fıkıh usûlü ilmine dair risalesinin şu bölüm ve şu başlıkla başlamasıdır: "Beyan/ifade etme nasıldır?"

Görüldüğü üzere Şâfi'î önemli ve esaslı kitabına, beyanın keyfiyetine/ifade etmenin biçimine dair bir soruyla başlar. Bu soru, bu kitabın beyan/ifade etme ve metni anlama yöntemi hakkında olduğuna işarettir. Gerçek şu ki fıkıh usûlünün pek çok meselesi de nasları anlama biçimi ve sözü doğru anlama ile ilgilidir. Elbette Şâfi'î'nin kendi zamanında gündeme getirdiği şeylerden temelde farklı daha pek çok mesele fıkıh usûlüne girmiştir.

Şimdi özellikle Şîa âlimleri arasında fıkıh usûlü ilmi ve gelişme biçimi hakkında konuşmuyoruz, zira bu konuyu ele almak için büyük bir kitap telif etmek gerekecektir. Burada ele aldığımız şey fıkıh usûlünün başlatıcısı olarak Şâfi'î'nin ve hakeza başka pek çok düşünürün büyük Arapça dilbilimi âlimlerinin yöntemini bir şekilde kullandıkları ve bu ilmin kurallarının düzenlenme ve sınıflandırma biçiminden yararlandıklarıdır.

Kelam ilmi âlimleri akıl ile nakli birleştirme ve uzlaştırma hakkında konuşurken, mecburen metni doğru anlamaya önem vermek durumundadırlar. Metni doğru anlamak ise dilbilgisinin kurallarına tam olarak vâkıf olmadan mümkün değildir. İşte tam dilbilgisinin önemi burada açıkça ortaya çıkmaktadır.

Bazılarına göre kelamcıların şahidi/görüneni gaibe/görünmeyene delil getirmek olarak isimlendirdikleri şey, gerçekte dilbilginlerinin gaibi şahide kıyas etmek dedikleri şeyle aynıdır. Kelamcıların, özellikle de ilk kelamcıların, dilbilgisinden faydalanmaları bu özet bölümde ele alınamayacak kadar geniş bir konudur. Örneğin Ebû Ya'lâ Hanbelî'nin cismin hakikati hakkındaki sözüne işaret edebiliriz. Nitekim Ebû Ya'lâ, filozofların cismin [atomlar gibi] cevherlerden mürekkeb olduğu şeklindeki görüşlerine aykırı bir görüş bildirmiş ve iddiasını şu şekilde delillendirmiştir: Dilbilgisi ve sözlükbilim bilginleri Arapçada *tafdîl/süperlatif* anlamı ifade etmek için kullanılan *ef'alu* kipinin cisim hakkında kullanılmasını görmüş ve iki farklı cisim arasında mukayesede bulunmak için birine "*cisim*", diğerine "*ecsem*/daha cisim" demişlerdir. Şu da herkesin kabulüdür ki bir cisim diğer cisimden *daha cisim* olduğu takdirde, bu birinci cismi oluşturan cevherlerin diğerinin cevherlerinden daha çok olduğu anlamına gelir; bundan da bir cismin hakikatinin pek çok cevherin toplamından oluştuğu anlaşılır.

---

bu eserine Dînânî'nin de belirttiği gibi *el-Kitâb* -ve yine *Kitâbî* (Kitabım) veya *Kitâbunâ* (Kitabımız)- olarak işaret ettiğini, ama eserin Şâfi'î'nin daha sağlığındayken, eser bir mektup olarak kaleme alındığı için, *er-Risâle* olarak meşhur olduğunu belirtelim (*mütercimin notu*).

Elbette Ebû Ya'lâ, fa'îl kipinde cesîm [cesametli/büyük] kelimesinin kullanımından habersiz değildir ve der ki: Sözlükbilimciler "Bu adam, cesîmdir (هذا رجل جسيم)"[3] cümlesini kullandıklarında demek istedikleri anlam, "Bu adamın cismi/bedeni büyük ve ağırdır" ve sonuçta daha çok cüzden/parçacıktan oluşmuştur. Şu da müsellemdir ki bir cisim daha çok cüzden/parçacıktan oluşmuş ise, bunun anlamı çok sayıda cevherden oluştuğudur. Kelamî ve akidevî tutum alışlarında sözlükbilimden ve dilbilgisinin kurallarından faydalanan sadece Ebû Ya'lâ Hanbelî değildir; bilakis daha önce işaret ettiğimiz gibi, pek çok kelamcı Araplara has beyancı sistem temelinde bahis ve tartışmada bulunmuştur.

Fıkıh usûlü ilminde, Şâfi'î'nin öncü bir kişi olarak eserinin ilk bölümünü beyana/ifadeye dair soruyla başlattığını yukarıda gördük. Kelam ilminde de Câhız, başka kültürlerle tanışıklığı olmasına rağmen kendisinin önemli kitabını *el-Beyân ve't-Tebyîn* [İfade ve Açıkça İfade Etme/Açıklama ve Açıklığa Kavuşturma] adıyla kaleme almıştır. Bu keskin zekalı düşünür Arap İslam kültürü içinde ve yine şiir ve dil alanında maharet sahibi olmakla beraber başka kültürlerden İslam âlemine girmiş bilgilere de aşinaydı. O farklı alanlarda kalem oynatmış ve çok sayıda eser vücuda getirmiştir. Bütün bunlarla beraber Câhız'ın pek çok konuda izleyip benimsediği üslup ve yöntem Araplara has beyancı/sözcü sistem olarak isimlendirilebilecek üslup ve yöntemle aynıdır. O çok açık bir şekilde der ki: Hayvanlar hakkında filozoflardan duyduğum ve tabiplerin kitaplarında okuduğum pek az şey vardır ki aynı anlama yakın bir anlamı Arap dilbilimcilerin bilgilerinde ve Arapça şiirlerde bulmuş olmayayım.

Bir başka deyişle, Câhız'a göre filozofların ve tabiplerin eserlerinde bazı konularla ilgili olarak yer alan bilgiler Arap dilinde/dilbiliminde (*logat-i 'Ereb*/ luğat-ı 'Arab) ve Arapça şiirlerde de vardır.[4] Câhız epistemolojik sistemler arasında Araplara has beyancı sisteme yöneldiğinde ve ilgi gösterdiğinde, Arapça dilbilgisi kanun ve kurallarına da çok önem verir. Buna göre Câhız da Arapça dilbilgisinin öncelikli olduğuna inanan ve diğer İslamî ilimlerin temeli ve esası sayan kimseler grubu içinde yer alır.

Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta şudur: Arapça dilbilgisinin diğer İslamî ilimlerle olan ilişkisi sadece bu ilmin otoritesi, önceliği ve etkisi şeklinde değildir; bilakis bu ilim bazı meselelerinde diğer ilimlerin yoğun etkisi altında kalmıştır. Eğer geç dönem önde gelen Arapça dilbilgisi âlimlerinin eserlerine dikkat edilecek olursa, Arapça dilbilgisinin diğer ilimlerden etki-

---

3 Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *et-Türâs ve'l-Hadâse*, 1991, Beyrut, s. 157, *el-Mu'temed fî Usûliddîn*, s. 36'dan alıntı.

4 Zekî Necîb Mahmûd, *al-Ma'kûl ve'l-Lâma'kûl*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire, 4. baskı, 1987, s. 183, Câhız'ın *el-Hayevân* kitabından nakil.

lendiğinin delilleri açıkça görülür. Bütün İslamî ilimlerde fikir alışverişleri olmuştur ve bu ilim ve bilgiler toplamından zengin İslam kültürü oluşmuştur.

Arapça dilbilgisinin ve yine kurallarının yazılıp düzenlenmesinin tarihiyle tanışıklığı olan kimseler, çok sayıda felsefî ve kelamî kavramın dilbilgisine girdiğini ve yaygın terminolojisi içinde kendine yer edindiğini iyi bilirler. Buna örnek olarak hareket, illet, araz gibi kavramları zikredebiliriz. Şu husus hatırlatılmalıdır ki Arapça dilbilginleri başka ilimlerden faydalanırken sadece kavram ve terimleri aktarmakla yetinmemişler, bilakis bu düşünürler felsefî delillendirme yöntemine de atf-ı nazarda bulunmuşlardır. Örnek olarak şu konulara işaret edilebilir: Arapça dilbilginleri çok açık bir şekilde bir nesnenin iki öznesi olmasının caiz olmadığını söylemişlerdir. Bazı Arapça dilbilgisi kitaplarında bu durumu ispatlamak için delil getirilmiş ve denilmiştir ki, bir malûlün iki illetinin olması imkânsız olduğu gibi bir nesnenin iki öznesinin olması da imkânsızdır. Delil getirme hususunda Arapça dilbilginlerinin konuşma yönteminin filozofların konuşma yöntemine benzediği bağlamlar bu kısa bölümde anlatılamayacak kadar çoktur. Biz böylesi bağlamları bir başka yerde inşallah ele alacağız.

Fikir alışverişleri ışığında bakacak olursak bazı Arapça dilbilginlerinin eserlerinde felsefî terimleri kullanmış olması veya aklî delillendirme yöntemiyle konuşmuş olmaları beklenmeyecek bir durum değildir. Beklenmedik olan bazı önde gelen sûfîlerin müşahede makamlarını ve marifet mertebelerini açıklayıp ifade ederken Arapça dilbilgisinin yaygın terminolojisini kullanmaları ve manevî yolculuğun çeşitli evrelerini bu terminoloji yardımıyla izah etmeleridir. Nitekim İslam âleminin büyük sûfîlerinden olan Ebû'l-Kâsım 'Abdulkerîm bin Hevâzin Kuşeyrî (ö. 465/1072) bu konuda bir risale kaleme almış ve *Nahvü'l-Kulûb* (Kalplerin Dilbilgisi) adını vermiştir. Bu büyük sûfî *nahv* kelimesini kasıt/yönelmek anlamında almış ve demiştir ki "kalbin nahvi" Allah ile kalp ve bâtın diliyle konuşmaktır. O akabinde sözcüğü isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayırmış ve demiştir ki: Kalplerin dilbilgisinde isim Allah'tır; fiil ise Allah'tan sâdır olan şeydir. Kuşeyrî harfi Allah Teâlâ'nın sıfatlarıyla örtüşecek şekilde tanımlar. O, aynı risalenin bir başka yerinde şöyle söyler: Arapça dilbilgisinin kurallarına göre, fiiller geçişsiz ve geçişli olmak üzere ikiye ayrılır. Allah'ın kulunun da hem geçişsiz, hem de geçişli fiili vardır. Geçişsiz fiil, bereket ve etkileri sadece fiilin sahibine ulaşan fiildir. Geçişli fiil ise iyilik ve faydaları fâilden başkasına da ulaşan fiildir.

İfade edildiği üzere Kuşeyrî'nin bu risalesinde[5] Arapça dilbilgisi terimlerinin çoğu zikredilmiş ve onlardan her birinin derin tasavvufî anlama geldiği söylenmiştir. Bilinmelidir ki Ebû'l-Kâsım Kuşeyrî, şeyhi ve mürşidi Ebû 'Alî

5 Bu satırların yazarı bu risalenin bir el yazması nüshasının fotokopisine sahiptir. Bu nüsha hicri 1293 yılında bir başka nüshadan yazılmıştır, ama nüsha yazarının adı belli değildir. [Muhammet

Dakkâk'a intisap etmeden ve tasavvuf yoluna girmeden önce büyük bir ilmî şöhrete sahipti; çeşitli ilmî, edebî ve dilsel alanlarda çalışması vardı. Onun Ebû 'Alî Dakkâk'a bağlanmadan ve onun irşatlarından faydalanmadan önce *Nahvü'l-Kulûb* risalesini yazmaya girişmiş olması uzak bir ihtimal değildir. Bu iddiayı İmâm Kuşeyrî'nin iki çeşit Kur'ân tefsiri yazmış olması ve bu iki tefsir arasında çok fark olması desteklemektedir.

Birinci tefsir, *et-Teysîr fi't-Tefsîr* (Tefsirde Kolaylaştırma) adıyla kaleme alınmış bir kitaptır, ama ikinci kitap *Letâifü'l-İşârât* (İşaretlerin İncelikleri) adıyla yaygınlaşmış kitaptır. Birinci tefsiri, Kuşeyrî ilmî, edebî ve dilsel faaliyetlerle meşgul olduğu zaman yazmıştır. İkinci tefsiri ise adından da anlaşıldığı gibi, ilahî ilhamlardan ve rahmanî feyizlerden kaynaklanan incelikler ve işaretlerdir.

Her halükârda Kuşeyrî fikir alışverişlerinin yoğun bir şekilde cereyan ettiği bir zamanda yaşamıştır. Onun, düşünce dünyasının ve bu dünyayla bağlantılı şeylerin dışında olmaması da gayet doğaldır. İmâm Kuşeyrî *Nahvü'l-Kulûb* adıyla bir risale kaleme almış ve önemli tasavvufî hakikatleri yaygın Arapça dilbilgisi terminolojisine uydurmuş ise, bu durum gerçekte Arapça dilbilgisinin ve kurallarının çok önemli olduğunu gösterir. Sürekli metne müracaat etmek Arapça dilbilgisine diğer ilimlerden daha fazla teveccüh edilmesine sebep olmuştur. İnsanların sürekli metne müracaat etmeleri dilin otoritesini güçlendirmiş ve dilbilgisinin kurallarının önemini her zamankinden daha belirgin hale getirmiştir.

İslam âlemindeki pek çok Arapça dilbilgini Aristo mantığının Yunanlıların diline nispetle, Arapça dilbilgisinin ve kurallarının oynadığı rolü oynadığına, Arapça dilbilgisinin ise Arap dilinde mantığın [Yunancadaki] yerini işgal ettiğine inanırlar. Bu da Aristo mantığının sadece Yunanca konuşan kimseler için etkili ve yararlı olacağı anlamına gelir. Bu yüzden Ebû Sa'îd Sîrâfî, zamanının tanınmış mantıkçısı Mettâ bin Yûnus'a itiraz etmiş ve demiştir ki, senin insanlara ilim diye öğrettiğin mantık, ilim değildir; bilakis insanları kendisine çağırdığın şey Yunan dilinin dilbilgisi kurallarından başka bir şey değildir. Zira Aristo mantığı Yunanlıların dilinin dilbilgisinin kurallarıdır. İmdi Yunancanın esas itibarıyla Arapçadan farklı olduğunu anlamışsak, Aristo mantığının Arapça dilbilgisinden esaslı şekilde farklı olduğunu da anlamamız gerekir. İşte bu noktadan hareketle bazı düşünürler Aristo mantığının Arapçada kullanılmasının bir dil içinde başka bir dil oluşturmak mesabesinde olduğuna inanmışlardır. Şüphesiz bir dil içinde bir başka dil oluşturmak karışıklık ve yanlışlığa sebep olabilir. Bir insan, mantık anlamlar âlemiyle ilişkilidir,

---

Hekimoğlu bu risalenin tahkikli metnini ve Türkçe çevirisini "Dilbilgisi-Tasavvuf Sentezi Bir Risale: Nahvü'l-Kulûb" adıyla yayınlamıştır. Bkz. *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 7, Sayı: 25, 2007/ I. *Mütercimin notu*]

dilbilgisi ise sadece kelimeler ve sözcükler âleminde ortaya çıkar diyemez. Zira bu farklılığın gerçek ve somut bir farklılık olabilmesi için mantıkçıların susmayı tercih etmesi ve kelimeler ve sözcükler âleminin ötesinde bir âlemde düşünmeleri gerekir. İmdi mantığın suskunlukla bağdaşmamasını dikkate aldığımızda mantık ile dilbilgisi arasında gerçek bir farklılıktan nasıl bahsedilebilir? Ayrıca, bu farklılıktan bahsedebilmek için sözcükler ve harfler âleminin ötesinde düşünmenin mümkün olduğu bir anlamın var olması gerekir.

İmdi bazı İslam düşünürlerinin sözüne kulak verecek olursak ve mantığı Arapça kalıbı içinde kullanmanın bir dil içinde başka bir dil varlığa getirmek gibi olduğunu kabul edersek, mecburen Aristo mantığının ve Arapça dilbilgisinin iç içe girmesinin hataya ve yanılgıya yol açtığını ve pek çok dinî ihtilaf ve ayrılıklara sebep olduğunu da kabul etmeliyiz. Celâleddîn Suyûtî[6] (ö. 911/1505), Şâfi'î'ye şöyle bir söz nispet eder: "İnsanlar Arap dilini bırakıp Aristo'nun diline yöneldikleri için ihtilaf ve cehalete düştüler." Suyûtî akabinde Kur'ân'ın yaratılmışlığı ve Allah'ın görülmesinin nefyedilmesi gibi Me'mûn zamanında şöhret bulan görüşlerin Arapçanın ve belağatın bilinmemesi ve Aristo mantığının Arapçanın ve belağatın yerini alması sebebiyle yaygınlık kazandığını ilave eder.

Arapça dilbilginleri ve edebiyatçıları Arapçadan ve belağattan bahsederken demek istedikleri şudur: Arapça hitaptaki ifade üslubu ve belağat kuralları, istidlâl adının mantıksal hitapta sahip olduğu konuma sahiptir. Arapça ifade üslubu ve belağatında teşbih, kinaye ve istiarenin özel bir konumu vardır. Kinaye veya mecaz, gerçekte bir tür mülazemete/gerektirme râci olan bir ifade üslubudur. Anlamalardaki bu gerektirme iki yönden gerçekleşir. Gerektirenden/melzûmdan [örneğin ateşten] gerekene/lâzıma [örneğin dumana] geçiş söz konusu ise ona kinaye denir.

Belağat kurallarına aşina olan kimseler istiarenin bir tür teşbih olduğunu iyi bilirler. Temsil veya teşbihin bir tür kıyas olduğu da bilinmelidir. Teşbihin bir tür kıyas olduğu söylendiğinde, bununla kastedilen teşbihte ve teşbihten kaynaklanan şeyde daima bir şeyin başka bir şeye eklendiğidir. Bu eklenmenin daima ortak bir ölçü/payda yoluyla gerçekleştiği de herkesin kabulüdür. İşte burada istiarenin kıyasa yakınlığı ortaya çıkar.

Sekkâkî *Miftâhü'l-'Ulûm*[7] (İlimlerin Anahtarı) adlı eserinde der ki: Teşbih, kinâye ve istiare gibi beyan ilminin/söz söyleme sanatının temellerinden birini tanıyan ve o temeli neticeye doğru şekilde ulaşmakta nasıl kullanacağını bilen kimse delili düzenleme gücüne sahiptir. Elbette Sekkâkî zikredilen temeller hakkında

6 Celâleddîn Sûyûtî, *Savnü'l-Mantık 'an Fenneyi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, c. 1, s. 47, Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *et-Türâs ve'l-Hadâse*, Beyrut, s. 150'den nakil.

7 Sirâcüddîn Sekkâkî, *Miftâhü'l-'Ulûm*, Beyrut, Dârü'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1983, s. 182, Muhammed el-Câbirî, *et-Türâs ve'l-Hadâse*, 1991, s. 150'den naklen.

çok önemli bir nazariyeye sahiptir. Onun bu konuda ortaya koyduğu görüş, "iddia hakikati (*hakîkat-i iddiâ'î/el-hakîkatü'l-iddi'âiyye*)" olarak ele alınıp incelenir.

Biz şimdi Sekkâkî'nin ortaya attığı şekliyle iddia hakikatinden bahsetmiyoruz, zira bu meseleyi ortaya koymak bu kısa bölümün kapsamını aşar. Burada ele aldığımız şey Sekkâkî'nin teşbihin aslına ilişkin bilgiyi ve farkındalığı delili düzenleme gücü olarak görmesidir. Sekkâkî'nin bu sözü, teşbihin bir kıyas olduğu anlamına gelir. Teşbih bir tür kıyas mıdır, yoksa kıyas teşbih kökünden mi türemiştir meselesi elbette tarihî nokta-i nazardan ele alınıp tartışılabilir. Bu konuda ne söylenirse söylensin, bir gerçekte şüphe yoktur: Belağat ilminin İslam dünyasında ortaya çıkışı ilk İslam kelamcılarının ciddi çabaları ve çok yönlü gayretlerinin sonucudur. Zira genelde Mu'tezile grubu içinde yer alan bu düşünürler İslam'ın düşmanları ile karşı karşıya idiler. İslam'ın düşmanları da bütün güçlerini Kur'ân-ı Kerîm'in mucizevîliğini inkâr için harcıyorlardı. Bu yüzden ilk İslam kelamcıları olarak görülmesi gereken bu kimseler himmet kuşağını bağladılar ve Kur'ân-ı Kerîm'in mucizevîliğinin delillerini elden geldiğince ortaya çıkarmak için çaba sarf ettiler.

Burada şöyle bir soru gündeme gelmektedir: Acaba bu çalışkan düşünürler Kur'ân-ı Kerîm'in mucizevîliğinin delillerini ortaya çıkarırken ve Kur'ân-ı Kerîm'in belağatının sırlarına ulaşırken hangi kaynaklara ve kurallara sahip idiler? Belağat âlimlerinin değerli eserleriyle aşinalığı olan kimseler şunu iyi bilirler ki bu büyük düşünürler Kur'ân'ın mucizevîliğinin delillerini ortaya çıkarırken ve Kur'ân'ın belağatının sırlarını açıklarken Kur'ân'ın şerefli ayetlerinden başka hiçbir kaynağa tutunmuyorlardı. Buna dayanarak me'ânî, beyân ve bedî' gibi ilimlerin Kur'ân'ın ışığında ortaya çıktığı söylenebilir. Bu ilimlerin yazıya geçirilmesi ve düzenlenmesi tıpkı diğer İslamî ilimler gibi Kur'ân'ı daha iyi anlama saiki ile gerçekleşmiştir.

İslam düşünürleri Kur'ân-ı Kerîm'i daha iyi ve doğru anlamak maksadıyla bir dizi ilmin yazılıp düzenlenmesinde rol oynadılar ve bu işi gayet iyi becerdiler. Daha önceden işaret ettiğimiz gibi belağat ilimlerinin yazılıp bir araya getirilmesinde teşbih aslına dayanmış, bu aslı çokça vurgulamış ve beyan/ifade üslubunun temeli kılmışlardır. Ebû'l-'Abbâs Müberred, Ebû Hilâl 'Askerî, Sekkâkî ve 'Abdülkâhir Cürcânî'nin eserleriyle aşina olan kimseler bu büyüklerin "teşbih" konusunda nasıl konuştuklarını ve bu temel esasa ne ölçüde önem verdiklerini iyi bilirler. Biz burada bu düşünürlerini nakletmek niyetinde değiliz. Ancak şu kadarını söyleyelim ki "teşbih"te esas olan akledilir/aklî olandan hissedilir/hissî olana geçiştir. Bu geçişte konuşmacının ifade gücü ve söz söyleme sihri ortaya çıkar. Muhatabın zihnin aklî olandan hissî olana geçtiği yerde bir tür keşf/ortaya çıkarma gerçekleşir. Şüphesiz bu geçişte, insan zihni benzeme yönü olan ortak bir nitelik veya durum geçitinden geçer

ve bu geçiş esnasında yeni bir ortaya çıkarma elde eder. Bir başka deyişle, bu bağlamlarda gerçekleşen şey teşbihe dayanan bir delil-getirmedir. Bu delil getirmenin tabiatı, kendisinde alışılmadık ve bilinmedik bir söz söylememeyi ve hissî olmayan teşbihlerden uzak durmayı gerektirir. Bu yüzden Câhız aşağıda gelen ayet-i kerimenin tefsirinde problem yaşamış ve düşünürlerin bu konudaki sözlerini çelişkili bulmuştur. Söz konusu ayet şudur:

شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِى أَصْلِ الْجَحِيمِ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ

(O, cehennemin dibinde biten bir ağaçtır. Onun meyveleri sanki şeytanların kafalarıdır.)[8]

Bu ayet-i kerimede cehennemde bitip büyüyen ve yaprakları ve dalları şeytanların başlarına benzetilen bir ağaca işaret edilmektedir. Câhız'ın karşılaştığı problem şudur: Şeytanın başları görülüp hissedilen bir şey değildir; o halde cehennemde büyümüş bu ağaç ona nasıl benzetilebilir?

Bazı belağat âlimleri bu problemi çözemedikleri için "Şeytanların başları" sözcüğünün Yemen ülkesinde bulunan bir bitkinin adı olduğunu söylemişlerdir. Gerçekte bu düşünürlerin bu ayeti akledilir olanı hissedilir olana benzetme şeklinde tefsir etmeye çalıştıkları söylenebilir. Bu kişilere göre akledilir olanı hissedilir olana benzetmek, belağatın esası ve beyan/ifade sanatının temelidir. Bu yüzden bu kişiler Kur'ân'daki mucizevîliğin başka her şeyden önce ifade mucizevîliği (*i'câz-ı beyânî*) olduğuna inanırlar. Elbette bazı kelamcılar Kur'ân'daki mucizevîlik için ifade mucizevîliği türünden olmayan başka yönler dile getirmişlerdir. Bu kelamcıların demek istediği şudur: Kur'ân-ı Kerîm'de mucize olan şey bir tür kapsayıcılığa ve küllîliğe sahiptir ve sadece Arap âlemine ve Arapça konuşanlara özgü değildir.

Belağat ve beyan âlimleri, bu kelamcıların nazariyesini onaylamazlar ve Kur'ân'ın beyanî i'câzına/ifade mucizevîliğine vurguda bulunurlar. İfade mucizevîliği, hissî gözlemlere dayanarak farklı ve dağınık şeyler arasında uzlaşı ve uyum sağlayan bir söz ve istidlâl türüdür. Bu uzlaşıda ihtilaf kaynağı olan şey gizli kalır ve muhatap, çaba ve gayret sarf ederek sözün anlamını elde etme fırsatını yakalar.

Arapça dilbilgisi kuralları ve belağat kaideleri formunda ortaya çıkan Araplara has beyancı/ifadeci sistem büyük ölçüde muhataplarını ikna edebilme gücüne sahiptir. Bu beyancı/ifadeci hesabına kaydedilebilecek hasletlerden biri hissedilir olanda, akledilir hakikatlere işaret etme ve manevî şeyleri cismanîleştirmenin çok güçlü olmasıdır.[9] Bir başka deyişle, zihnî anlamları ve

8 Sâffât Sûresi, 64-65.

9 *Et-Turâs ve'l-Hadâse*, s. 154.

psikolojik halleri tasvir etmek ve onları duyusal suretlerle dışa vurmak bu beyancı/ifadeci sistemin özelliklerinden ve hasletlerinden biri olmaktadır.

Burada şimdiye kadar söylenilenlerden iniş ve çıkışlarla dolu İslam kültüründe üç temel fikir akımından bahsedilebileceği anlaşılmaktadır. Bu akımlardan her biri, epistemolojik bir sistem olarak etki kaynağı olmuştur. Fikrî akımlarda görülen bu farklılık temelinde insanlar da üç farklı gruba ayrılmıştır. Şüphesiz farklı fikrî gruplar olayları ve nesneleri birbirlerinden farklı yorumlarlar. Biz burada burhancı ve irfancı epistemolojik sistemden daha az bahsettik. Zira bir başka yerde ve bir başka münasebetle bu iki sistem hakkında daha ayrıntılı konuşacağız. Ancak şu kadarına işaret edelim ki İslam kültür tarihi, bu üç fikrî akımın taraftarları olduğunu ve bu taraftarların da serüvenler vücuda getirdiğini göstermektedir. Bu akımların birbiri karşısında konumlandığı ve her birinin kendine özgü mahiyetini ortaya koyduğu doğrudur, ancak bunlar arasında gerçekleşen etkileşim ve alışveriş de inkâr edilemez.

Hangi arif veya sûfînin kendi inanç esaslarını kabul ederken her türlü akıl ve burhanı bir kenara attığından söz edilebilir? Araplara has beyancı/ifadeci sistem taraftarlarından hangi birisinin İslam'ın temel esaslarını ortaya koyarken akıl ve burhandan söz etmediği söylenebilir? Aynı sorular bir İslam filozofu hakkında da sorulabilir. Hangi Müslüman filozof vardır ki dinin esasları konusunda İslamî naslara ve metinlere yönelmeden ve başvurmadan kendi düşüncelerinden söz etmiş olsun? Bugün kendisine İslam felsefesi adını vermiş olan şey, çeşitli düşüncelerle karşılaşmış ve arkasında uzun ve zigzaglarla dolu bir yol bırakmış bir düşünce hareketidir. İslam felsefesi bir gecede ansızın ortaya çıkmış bir şey değildir. Bu felsefenin kendisinin vurguladığı ilkelerden biri, bu âlemde hiçbir şeyin bir seferde ve hazırlık olmadan varlığa gelemeyeceğidir.

Şüphesiz büyük İslam filozofları tercümeler yoluyla Yunan felsefesiyle tanışmışlardır. Ancak bu filozoflar için gündeme gelen meseleler, Yunan filozofları için gündeme gelmiş meselelerle aynı değildir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın karşılaştığı problemler, Platon ve Aristo'nun meşgul olduğu problemlerden farklıdır.

Felsefî soruların ezelî ve kadim olduğu doğrudur, ancak aynı ezelî sorular farklı şartlar altında farklılık kazanmaktadır. Bu yüzden felsefî düşünce akımı tek bir mahiyete sahip olmakla beraber, tarihin her devrinde özel bir anlam ve biçime sahiptir. İslam felsefesi daima hareket halindeki dünya felsefe tarihi kervanıyla bağlantılı olmakla beraber, kendine has bir mahiyete sahiptir. Bu felsefe dinî metinlere yabancı değildir. Bu felsefî akım içinde düşünce, yaşantı ve müşahededen de bahsedilir. Bu yüzden Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin [yani Mollâ Sadra'nın] aşkın felsefesi (*hikmet-i müte'âliye*) zikredilen özelliklere sahip olmakla İslam felsefesinin yüksek kulelerinden biridir.



10

EBÛ SA'ÎD SÎRÂFÎ'DEN ANTÛN SA'ÂDET VE ZEKÎ ERSÛZ'E UZANAN SÜREÇ

Fikir ve düşüncenin özelliklerinden biri, tarihte çeşitli nedenlere bağlı olarak bir kez ortaya çıktıktan sonra artık kolay kolay ortadan kaldırılamaması ve yok edilememesidir. Elbette bir fikrin ve düşüncenin toplumda yaygınlık kazandıktan sonra bir dizi sebep ve etkene dayalı olarak gizlenmesi mümkündür. Ancak bir düşüncenin gizli kalması asla onun tarih sahnesinden silindiği anlamına gelmez.

Hicrî dördüncü [miladî onuncu] yüzyılda Ebû Sa'îd Sîrâfî büyük ilim, edebiyat ve siyaset ehlinden kimselerin de hazır bulunduğu bir resmî mecliste Ebû Bişr Mettâ bin Yûnus ile bir münazaraya tutuşmuş ve Arap dilbilgisinin mantıktan üstün olduğunu şiddetle müdafaa etmiştir. Bu tarihî münazara burada zikredilmeye uygun olmayan birtakım etkenlere bağlı olarak Ebû Bişr Mettâ'nın kesin yenilgisi, Ebû Sa'îd Sîrâfî'nin de kesin zaferi ile sonlanmıştır. Bu münazaraya her şeyden fazla duygular hâkim olmuştur. Bu durumun sebebi ise dinî çatışmalardan ve ırkî gerilimlerden başkası değildir. Ebû Bişr Mettâ, yabancı ilim olarak görülen mantığı savunduğu için tekrar tekrar eleştirilmekte ve yerilip kınanmaktadır. Elbette o bütün bu eleştiri ve kınamalara hiçbir

şekilde misliyle karşılık vermemektedir. O, Sîrâfî karşısında Arapça dilbilgisinin sözcükler ve kelimelerle ilintili, mantığın ise anlam ve kavramlarla ilgili olduğunu vurgular. Sîrâfî ise mantığın bir Yunanlının uydurması olduğunu, bu durumda Arapçada faydalı ve etkili olmasının beklenemeyeceğini vurgular.

Ebû Bişr Mettâ mantık anlamlar ve akledilirler ile meşgul olduğu için kavmî ve ırkî farklılıkların mantığa zarar veremeyeceğine inanıyordu. Buna karşılık Sîrâfî mantığın dilden öte bir şey olmadığını, bu takdirde Arap dili ve gramerinin varlığının bir başka ölçüte ve kurala ihtiyaç bırakmayacağını düşünüyordu.

Kudret ve gururla konuşan Ebû Sa'îd Sîrâfî bu kadarıyla yetinmemiş ve demiştir ki: Yunan mantığının taraftarları Arapçaya yabancı sözcükler ve cümleler sokmak suretiyle bu dili kirletmişlerdir.

Şüphesiz Abbâsî halifesi Muktedir'in veziri Ebû'l-Feth Fazl bin Ca'fer bin Furât ve münazara meclisinde hazır bulunan diğerleri Sîrâfî'nin zaferine sevinmişlerdi.[1] Bu zafer, bir kişinin bir başka kişiye olan zaferi değildi; bilakis bu zaferde bir bilgi sisteminin başka bilgi sistemine galibiyeti vardı. Bu, Araplara has beyancı bilgi sistemi adıyla bilinen şeydi.

Bu beyancı sistemde Arapça, dilbilgisinin kanun ve kuralları çerçevesinde asıl ve esas idi ve onun sınırlarını ihlal etmek hiçbir şekilde caiz değildi. Bir başka deyişle, geçerli bilginin kaynağı Araplara has beyancı sistemdi ve bu beyancı sistem Arapçanın hâkimiyeti ve otoritesi ile beraber bâki ve korunmuş kalacaktı.

Şüphesiz dilbilgisi çerçevesi içindeki Arapça çok önemlidir ve onsuz, Kur'ân-ı Kerîm'in anlamlarını anlayabilmek insanlar için mümkün değildir. Bu yüzden Müslümanlar dili yazıp bir araya getirmek ve dilbilgisinin kurallarını düzenlemek için çok çaba harcamış ve İslam'ın ilk asırlarındaki ilk faaliyetlerini bu önemli ve esaslı meseleye teksif etmişlerdi.

Dilbilimine ve dilbilgisi kurallarına İslam'ın bütün devirlerinde ve çağlarında önem verilmiş ve ilgi gösterilmiştir; şimdi dahi büyük öneme sahiptir. Bir başka deyişle, İslam'ın ilk asırlarında ve derlenip yazıya geçirildiği (*tedvîn*) dönemde dilbilimleri ve dilbilgisi olarak ortaya çıkan disiplinler aynı şekilde canlı ve faaldir; dünyadaki Müslümanların hayatında seyrini sürdürmektedir. Arap dili ve grameriyle bağlantılı ilimler Kur'ân-ı Kerîm'i anlamaya giriş olduğu için sadece Arap düşünürlere has değildi, bilakis bütün Müslümanlar bu ilimlerin derlenip düzenlenmesi adına çok çaba sarf ettiler. Elbette bu bağlamda İranlı Müslümanların rolü dikkat çekicidir ve İslamî ilimlerin derlenip düzenlenmesinde Müslüman İran halkına denk pek az millet vardır.

1 Ebû Hayyân Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, Kahire 1939, c. 1, ss. 107-127.

Biz burada Arapçanın dilbiliminin ve dilbilgisinin derlenmesi faaliyetine katılmış Sîbeveyh, Ebû 'Alî Fârsî, Zemahşerî[2*] vs. gibi İran asıllı düşünürlerden bahsetmeyeceğiz. Ancak şu kadarını ifade edelim ki böylesi ilimler kelam ilmi türlerinden bir tür olarak, toplumda kendi rolünü bariz kılmış ve bazı kişi ve grupların elinde siyasî bir silah olarak kullanılmıştır.

Böylesi ilimleri Araplara has beyancı/ifadeci bir sistem olarak siyasî maksatlarla ilk kullananların Emevî yönetimi ve halifeliği iddiasındaki kimseler olduğu belirtilmelidir. Siyasî itkilerle hareket eden ve cebr anlayışını topluma hâkim kılmak isteyen Emevî yöneticileri ve iktidar sahipleri dil ilimlerine ve Araplara has beyancı sisteme sıkı şekilde yaslanmışlardır. Emevî yöneticileri Arap milliyetçiliğine dayanmış ve Arap milliyetçiliğini kendi yönetimlerinin bekâsı için gerekli görmüşlerdir.

Çağdaş İslam düşünürlerinden biri, Emevî yönetimi zamanındaki siyasî anlaşmazlıkları ve mezhebî çatışmaları üç başlık altında özetler.[3] Bu üç başlık; 1) inanç/doktrin, 2) kabile ve 3) ganimettir. Bu çağdaş düşünüre göre İslam dünyasındaki bütün siyasî ve mezhebî anlaşmazlık ve çatışmalar bu üç başlıktan biriyle ilişkilidir. Bu Müslüman düşünüre göre söz konusu başlıklar temelinde şekillenen anlaşmazlıklar dört gruba ayrılabilir. Bu dört grup şunlardır: 1) Emevîlerin cebriyeci ideolojisi, 2) İmamet taraftarlarının ve Şîîlerin mitolojisi, 3) Aydınlanmacıların ideolojisi ve 4) Saltanat yöntemi ideolojisi.

Dr. Muhammed 'Abid el-Câbirî *el-'Aklü's-Siyâsîyyü'l-'Arabî* (Arap Siyasal Aklı)[4] adlı bir kitap kaleme almış ve söz konusu ideolojileri ele alıp tartışmıştır. O, *Tekvînü'l-'Akli'l-'Arabî* (Arap Aklının Oluşumu)[5] ve *Binyetü'l-'Akli'l-'Arabî* (Arap Aklının Yapısı)[6] adlı iki kitap daha yazmıştır. Biz şimdi bu kitaplarda söz konusu edilen düşüncelerin doğruluğundan veya yanlışlığından bahsetmiyoruz. Ancak şu kadarını söyleyelim ki bu Müslüman düşünürün hicrî on dördüncü [miladî yirminci] yüzyılda dile getirdiği şeyler Ebû Sa'îd Sîrâfî'nin hicrî dördüncü [miladî onuncu] yüzyılda Mettâ ile münazara yaparken söylediği şeylerin bir yankısıdır.

Ebû Sa'îd Sîrâfî'nin sözlerinin yankısı bin yıldan fazla zaman sonra bir başka düşünürün sözlerinde ortaya çıktığında, geçmişle bağlantılı olan şeyin şimdi

2 Zemahşerî'yi Türkmenistan'ın Taşavuz (Daşoğuz, Taşauz) ili, Köroğlu ilçesindeki Zemahşer'de doğduğu ve bölgenin kahir ekseriyeti Türk olduğu için Türk sayanlar da vardır. Ancak Zemahşerî'nin en eski Arapça-Farsça sözlük kabul edilen *Mukaddimetü'l-Edeb*'in yazarı olduğu belirtilmelidir. *(Mütercimin notu.)*

3 Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *et-Türâs ve'l-Hadâse*, s. 340.

4 Bkz. *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çvr. Vecdi Akyüz, Mana, İstanbul 2018.

5 Bkz. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çvr. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.

6 Bkz. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Burhan Köroğlu, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

de, şimdinin zamanına uygun bir şekilde, var olduğu kolaylıkla kabul edilebilir. Bir başka ifadeyle, geçmiş şimdiki zamanda ona uygun bir şekilde gerçekleşir ve geçmişimiz şimdimizde yaşar. Bu durum bu bölümün başında söylediğimiz şu sözle bağlantılıdır: Bir düşünce tarihte bir kez ortaya çıktıktan sonra artık kolay kolay ortadan kaldırılamaz ve yok edilemez. Şu husus da akılda tutulmalıdır ki geçmişin mirası hakkında araştırma yapmak, ideolojiden kaynaklanan bir sâik olmadan mümkün değildir, ya da en azından çok zordur.

Bazı düşünürler geçmişin mirasını, kendisinden saf ve duru suyun alınamayacağı derin bir kuyuya benzetirler. Geçmişin mirası, suyu ideolojik tortularla kirlenmiş derin bir kuyudur. Bu düşünürlere göre insan geçmişin mirasını araştırıp incelerken belli bir ideolojiden kaynaklanan sâikin farkına varırsa bir ölçüde kendini o ideolojinin hâkimiyetinden kurtarabilir. Bu sâiklerin farkında olmak, geçmişi araştırırken ortaya çıkan sâiklerin uygunsuz ağırlığından ve dahlinden kurtulmanın en iyi yolu ve yöntemidir. Dr. Muhammed 'Abid el-Câbirî bu yöntemi kullanır ve der ki: Belli bir ideolojiden kaynaklanan bir sâik olmaksızın mirası araştırıp incelemeyiz, ama bu sâikin farkında olduğumuzda onun istenmeyen ve sınırlayıcı etkilerinden kurtulabiliriz. Özfarkındalığa sahip olmamız, bir ideoloji hakkındaki sâiklerin farkında olmaksızın konuşmamızdan, ama aynı zamanda her türlü ideolojiden özgür olduğumuzu düşünmemizden bin kat daha iyidir. Buna göre bir ideolojiyle bağlantılı sâiklerden özgür ve kurtulmuş olabilmemiz için o sâiklerin farkında olmamız ve buna ilaveten, geçmişin mirasına dair araştırma yaparken sâiklere teslim olmamamız gerektiğinin de farkında olmamız gerekir.[7]

Dr. Câbirî, Bâtılı düşünürlerin yöntemiyle geçmişin mirasını ele alıp incelediği için kolaylıkla kendi inceleme konusundan uzaklaşıp onu tarafsız bir gözlemci ve izleyici olarak inceleyebilmektedir. Ona göre her toplumun ve ulusun kelimeleri o toplumun ve ulusun âleme bakış biçimini açığa vurur.

Câbirî Araplara has beyancı sistemi ele alırken Arapçayı ele alır ve ondan üç ayrı merhalede bahseder. Bir insan Arapçanın sözcük dağarcığından âleme bakarsa, medeniyetin görünümlerinden çok uzak bir âlemle karşı karşıya kalır ve onun manzarası kuru çöl ve yüksek dağlardan başka bir şey olmayacaktır. Arapçanın sözcük dağarcığından bakıp seyredilen bir âlem sadelik ve hissîlik niteliğine sahiptir. Bu sade ve süssüz âlem hisse öylesine yakındır ki sanki onda hiçbir türden bağlantı yoktur. Bu hissî âlemde nesneler birbirinden ayrıdır ve tarihsizlik hali onu gölgelemiştir. Muhammed 'Âbid Câbirî'ye göre âlemi his perdesine yansıtan bu sade ve süssüz sözcükler Arapça dilbilgisi kalıbına ve belağat sanatı üslubuna yerleştiğinde onunla kolayca istidlâl yapılabilir ve düşüncenin ufuklarına yol bulunur. Yine ona göre Arapça sözcüklerin dilbilgisi

7 El-Câbirî, *et-Türâs ve'l-Hadâse*, s. 284.

kalıbına yerleştiği evre, bu sözcüklerin belağat sanatının üslubuyla süslendiği evreden farklıdır. Zira Arapça, dilbilgisi kuralları kalıbı içinde kategorilerin anlamını içerir; buna karşılık bu dil belağat ilminin üslubuyla süslendiğinde istidlâl suretinde ortaya çıkar ve mantığın işini yapar/fonksiyonunu icra eder.[8] Arapçanın belağat ilmi üslubunda, mantığın işini yaptığı ifadesiyle kastedilen şudur: Eğer mantıksal istidlâl insanları bağlıyorsa ve ikna ediyorsa, Arapça da belağat üslubunda ve kalıbında nuhatabı ikna etmede belirleyici role sahiptir.

Görüldüğü gibi Dr. Muhammed 'Âbid el-Câbirî Arapçayı dilbilgisi ve belağat kalıbı ve üslubunda, Aristo mantığıyla eşit görmekte ve aynı kefeye koymakta, Araplara has beyancı/ifadeci sistemi müstakil bir bilgi sistemi saymaktadır. Onun Araplara has beyancı/ifadeci sistemi müstakil bir bilgi sistemi sayarken kastettiği, Arapçanın Aristo mantığına ihtiyacı olmadığı ve insanın mantıktan beklediği şeyleri Arapçada ve Arapça dilbilgisi kurallarında bulabileceğidir. Buna göre diyebiliriz ki Dr. Câbirî İslam epistemolojik sistemini tanımlama yolunda harcadığı bütün çaba ve gayretine rağmen, Ebû Sa'îd Sîrâfî'nin hicrî dördüncü [miladî onuncu] yüzyılda iddia ettiğinden başka bir şey söylememiştir.

Şimdiye kadar burada söylenilenler ışığında Ebû Sa'îd Sîrâfî'nin sözünün hâlâ varlığını ve gücünü muhafaza ettiği ve asırlar geçmesine rağmen bugün hâlâ etkilerini açık tuttuğu anlaşılmaktadır. Bilinmelidir ki Arap-İslam kültürü asla siyaset sahnesinden uzak değildir. Bu yüzden Sîrâfî'nin tutumu kelamî bir tutum olmakla beraber, aynı zamanda siyasî bir tavır almadır. Sîrâfî Arapça dilbilgisini bilginin temeli kılarken ve mantığa ihtiyacı olmadığını bildirirken, gerçekte kendi siyasî duruşunu ortaya koymaktadır.

Ebû Sa'îd Sîrâfî'nin tavrını siyasî boyuttan ele alıp inceleyen kimseler, bu güçlü düşünürün sözünün Arap milliyetçiliği duygularını güçlendirmekte etkili olduğu sonucuna varırlar. Şüphesiz Sîrâfî Arap ırkı veya milliyetçiliği hakkında hiçbir şey söylememiştir, ama onun Ebû Bişr Mettâ ile tartışırken takındığı tavırdan Arap milletini uyandırıp harekete geçirme taraftarları yararlanmıştır.

İslam kültür mirasını ele alırken eserleri Ebû Sa'îd Sîrâfî'nin tavrını yansıtan yegâne kişi Muhammed 'Âbid Câbirî değildir, bilakis ondan önce Antûn Sa'âdet ve Zekî el-Ersûzî de Arap milliyetçiliğine dayanmış ve Ebû Sa'îd Sîrâfî'nin sözlerinden kendi siyasî tavırları için faydalanmışlardır.

Antûn Sa'âdet hem felsefeyî siyasîleştirmiş, hem de siyaseti felsefîleştirmiş düşünürlerdendir. O fikrî bağımsızlığa çok önem atfetmiş ve insanın yabancı düşünürlerin düşüncesi karşısında tevazu gösterirse fikrî bağımsızlığa sahip olamayacağına inanmıştır. Fikrî bağımsızlığın önemi ve insanlık

8 *A.g.e.*, s. 150.

medeniyetindeki rolü hakkında pek az insan şüphe duyabilir, ama Antûn Sa'â-det fikrî bağımsızlık dediği şey milliyetçi uyanıştan ve Arap milliyetçiliğine dayanmaktan başka bir şey değildir. O dünyanın pek çok büyük düşünürünün ve filozofunun adını eserlerinde zikreder ve bazı felsefî ekollere de işaret eder. Sonra da çeşitli fikirlerden haberdar olmanın ve onları kuşatmanın insan için faydalı olmadığını ve bunun sonucunun bir tür kafa karışıklığından başka bir şey olmadığını ilave eder. Ona göre insanı kafa karışıklığından ve saçmalamaktan uzak tutacak şey kendine güvenmek ve dayanmaktır; bu da Arap milliyetçiliğine dayanmak dışında bir yolla elde edilemez.[9]

Antûn Sa'âdet, fikrî bağımsızlığın millî bağımsızlık düşüncesinde aranması gerektiğine inanır. Ona göre felsefî düşünce, ancak millî uyanış yolunda var olursa sorumlu ve yaratıcı olur. Antûn Sa'âdet varlık hakkında da konuşur, ama onun nazarında varlığın anlamı insanın madde, tabiat ve toplumsal tarihle irtibâtından ibarettir. Antûn Sa'âdet kendi Arap ulusçuluğuna öylesine dalmıştır ki ulusal hayata matuf iradeyi asıl ve esas görür, aklı da iradenin hizmetçisi sayar.[10]

İnsan, Antûn Sa'âdet gibi kimselerin düşünce temellerine bağlı olarak düşünmeye başlarsa zorunlu olarak iradenin asıl olduğu sonucuna ulaşır ve nihayetinde aklı iradenin hizmetçisi ve uşağı olarak görür.

Burada zikredilen şeyler, içinde yaşadığımız çağda Arap dünyasının düşünürlerinden sayılan Antûn Sa'âdet'in felsefî düşüncelerinden çok küçük bir örnektir. Arap milliyetçiliğine dayanmakta Antûn Sa'âdet'ten daha ısrarcı olan bir başka düşünür ise Zekî el-Ersûzî'dir. Bu düşünür Antûn Sa'âdet'ten önce doğmuş ve ondan sonra vefat etmiştir. Paris Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun el-Ersûzî ilk fikrî eserini 1943 yılında *el-'Abkariyyetü'l-'Arabiyye* (Arapçadaki Arap Dehası) adıyla yayınlamıştır. Kitabının başlığından da anlaşıldığı gibi el-Ersûzî Arap ulusunun felsefesinin dillerinde saklı olduğunu söyler ve bu felsefeyi Arapça kelimelerin harflerinden ve köklerinden çıkarabilmeliyiz der. O, 1963 yılında yayınlanan *el-Lisânü'l-'Arabî* adlı bir kitapta şöyle der: Arap ulusunun dehasının ve büyüklüğünün en bariz tecelli ettiği şey olan dilimiz büyük mirasımızdır. Biz tam bir ciddiyetle bu dile müracaat etmeli ve onu bilinçli şekilde diri tutmalıyız, ta ki atalarımızın ulaştığı şeref ve yüceliğe biz de ulaşabilelim. El-Ersûzî tekrar tekrar bu misali kullanır ve der ki: Felsefe ve anlamın Arapçaya nispetle durumu, bitkilerin tohuma nispetle durumu gibidir. Bir başka deyişle tıpkı hayatın tohumda saklı ve gizlenmiş olduğu gibi, anlam da Arapça sözcükte mevcuttur. Zihnimiz için anlamları sözcüklerden çıkarmaya çalışmaktan başka bir yol yoktur.

9 Nâsîf Nassâr, *Tarîkü'l-İstiklâli'l-Felsefî*, Beyrut 1978, ss. 82-86.

10 *A.g.e.*, ss. 86, 87, 89.

Görüldüğü gibi, el-Ersûzî'nin sözlerinde Ebû Sa'îd Sîrâfî'nin sözlerinin yankısı hissedilebilmektedir. Bilinmelidir ki el-Ersûzî'nin ve fikirdaşlarının bu sözleri söyleme sâiki ile Sîrâfî'nin söyleme sâiki farklıdır. Sîrâfî hicrî dördüncü [miladî onuncu] yüzyılda Arapça dilbilgisini mantığın konumuna oturturken ve Yunanca bilgiye ihtiyaç olmadığını bildirirken Kur'ân-ı Kerîm'in gerçek bilgilerine dayanmak ve onu kendi hayatının örneği yapmak istemiştir. Oysa el-Ersûzî bir başka hedefin peşinden gitmektedir ve Sîrâfî'den fersah fersah uzaktır. El-Ersûzî Arapçaya dayanarak Arap ulusunun şanını ve büyüklüğünü geri getirmeyi düşünmektedir. O, Arap ulusunun kudret ve şanını İslam'dan önceki cahiliye dönemlerinde arar ve bu dönemleri "fıtrat çağı" olarak isimlendirir. Ona göre cahiliye dönemleri Arap ulusunun atalarının özgür ve bağımsız şekilde yaşamıştır ve bu dönemin yabancıların düşüncesinin her türlü müdahelesinden uzak olduğuna inanmaktadır. El-Ersûzî Arap ulusunun uyanışı ve dirilişi için cahiliye asrının köklerine dönmeyi tavsiye ve tekit eder. Ona göre felsefî düşünce Arap ulusunun dehasını keşfetmekten ibarettir.

El-Ersûzî'nin cahiliye asrına dönmeyi tavsiye ettiği yerde vahyi ve ilhamı inkâra da teşebbüs etmekte ve Arapçanın metafizik kaynak ile ilişkisini reddetmektedir. Hayret verici olan şu ki o, Arapça sözcükler hakkında her türlü bireysel ve toplumsal vaz'ı ve anlaşmayı reddetmekte ve kelimelerin anlamlar için insan aklı tarafından yapılmış ve vaz olunmuş olmasını imkânsız saymaktadır. Zira kelimelerin anlamlar için insan aklı tarafından yapılmış ve vaz olunmuş olması, içinden çıkılması imkânsız bir kısır döngüye düşmeyi gerektirir. El-Ersûzî'nin bahsettiği kısır döngü şu şekildedir: Tutarlı bir dil sistemi içinde bir anlam için bir sözcük vaz etmek kemal ve olgunluğunun son noktasına ulaşmış bir aklın varlığını gerektirir. Diğer taraftan şu husus da herkesin kabulüdür ki insan aklı ancak dil ile kemaline ulaşabilir. Bir başka deyişle, sözcükleri üretmek insan aklına dayanmadan mümkün değilse, insan aklı da tutarlı bir dil sistemi içinde kelimeler olmadan faaliyet gösteremez.

El-Ersûzî'nin sözcüklerin vaz olunması hakkındaki sözü çok önemlidir, nitekim pek çok İslam düşünürü bu meseleyi ele alıp incelemiştir. Ebû'l-Hasen Seyfüddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* adlı eserinde bu meseleyi ele almış ve konu hakkında faydalı ve dikkate değer nazariyeler ortaya koymuştur. Şîî fıkıh usûlü âlimleri de sözcüklerin vaz edilmesinden ayrıntılı olarak bahsetmiş ve her biri bu konuda bir şekilde görüş beyan etmiştir. Fıkıh usûlü âlimleri vaz etme probleminin farkındaydılar ve her biri bu problemi bir şekilde ortadan kaldırmıştır. Bu düşünürler arasında sözcüklerin insanlar tarafından vaz olunduğunu inkar eden ve vaz edicinin sadece yüce Allah olduğunu savunan kimseleri biliyoruz. Biz burada fıkıh usûlü âlimlerine göre vaz meselesini ele almak niyetinde değiliz, çünkü bu meseleyi ele almak bu bölümün kapsamının dışındadır. Burada gerekli olan şunu hatırlatmamızdır:

Bu meselenin incelenmesi bazı Bâtılı büyük dilbilimcilerin dikkatini çekmiştir ve bu dikkat çekme neticesinde çok güçlü bir fikrî akım ortaya çıkmıştır.

Meşhur İsviçreli dilbilimcisi Ferdinand de Saussure (1857-1913) dil araştırmasına dair eskilerin yönteminden şüphelenmiş ve şu soruları sormuştur: Dil, yekpare bir bütün olarak nedir? Dil belli bir grup insan tarafından icat edilmiş cümlelerin toplamından ibaret görülebilir mi? Bu soru tarihî bakımdan ve de yöntem bakımından yapısalcılık (strüktralizm) düşünce akımının kaynağı olarak değerlendirilebilir.

Ferdinand de Saussure, dil ile konuşma arasında ayrım yapar. Bu önemli ayrımda bir başka husus daha söz konusu olup yapısalcılığın sonraki yıllarda yaygınlaşması için temel bir öneme sahiptir. Bu husus ise dilin onu kullanan kimseler tarafından farkında olunmayan bir özelliğidir. İmdi De Saussure dilin bir fenomen olarak daha ziyade farkında olunmayan bir gerçeklik olduğuna, ama aynı zamanda, insanların bireysel konuşmalarını daima yapılandırıp şekillendiren ve onu anlamlı bir söz olarak ortaya çıkaran toplumsal bir şey olduğuna işaret eder. Diğer taraftan şöyle bir soru ortaya çıkar: Acaba dili psikolojik bir olgu olarak nitelendirebilir miyiz? Zira dili, konuşmanın fiziksel yahut fizyolojik fenomenal şekilleriyle bir ve özdeş göremez miyiz? İşte bu sebeple De Saussure dili, bir düzen veya sistem olarak tanımlar. Bu sistem, insanî konuşmanın her bir unsurunun özel işlev ve değerine, bütünlükle bağlantı olarak işaret eder.

De Saussure bu hususu açıklığa kavuşturmak için satranç oyununu misal getirir: Nitekim satranç oyununda satranç taşlarının maddî yapısı ve şekli esaslı bir öneme sahip değildir, zira onların yerine başka işaretler veya şeyler, örneğin bir tahta parçası geçirilebilir. Bilakis önemli olan, o şekillere oyunun kuralları tarafından verilmiş ve belirlenmiş görevdir. Dil de aynı şekilde değerlerden oluşan bir sistemdir; yoksa özü itibarıyla belirlenmiş bir unsurlar yığını değildir.

Böylesi dil nazariyelerine dayanarak bir grup Fransız düşünür 1950'li yıllardan itibaren Ferdinand de Saussure'ün kategorilerini bilimsel, tarihsel ve antropolojik araştırmaların diğer alanlarına taşımaya çalışmıştır. Onlar strüktür veya yapı kavramını Ferdinand de Saussure'ün düzen veya sistem kavramının yerine geçirdiler. Elbette De Saussure'ün kendisi strüktür veya yapı kelimesini asla kullanmamıştır. Fransız yapısalcıların temel sâiki, De Saussure'ün gösteren ile gösterilen yahut ifade ile anlam arasında hiçbir tabii bağlantı olmadığını ve bir olgunun yahut nesnenin şu veya bu gösterge ile ifade edilmesinin salt bir uzlaşı veya anlaşma ürünü olduğunu öngören merkezî düşüncesiydi.

Fransız düşünürler arasında yapısalcılık düşünce akımının ortaya çıkmasının sebebi şuydu: Nasıl ki dil, insanların kendisi vasıtasıyla konuştuğu özsel ve

bağımsız, hatta özbilinçsiz bir düzene ve sisteme sahip ise, daha başka manevî, toplumsal ve tarihsel fenomenler de aynı özelliğe sahiptir. Buna göre yapı, bütün zamanlardaki ve kültürel evrelerdeki bütün insanlar için ortaktır. Elbette yapılar, eşzamanlılık özelliğine sahiptir ve tarihsel gelişim zemininde araştırılamazlar. İnsanî varlığa ait her türlü fenomenin veya yönün, kendine has bir yapısı vardır. Yapısalcı yönteminin en önemli özelliği tarih kavramını araştırma alanından çıkarmasıdır. Bu düşünce akımı taraftarları sebep-sonuç ilişkilerine önem vermezler. Bir başka deyişle, fenomenlerin tarihsel değişebilirlik özelliğini göz önünde bulundurmazlar, sonuçta da tarih ve tarihsel gelişim kavramını fenomenlerden olumsuzlarlar. Bu düşünce akımı taraftarlarına göre, düzen veya sistem, ki yapı olarak bilinir, tarih ve tarihsel ilişkiler kategorisinin yerini alır.[11]

Roland Barret, Claude-Lévi Strauss, Louis Althusser ve Michelle Foucault gibi kimseler bu düşünce akımının taraftarlarındandır. Bizim burada amacımız bu kişiler ve düşünceleri hakkında konuşmak değildir. Ancak şu kadarını söyleyelim ki bu düşünce akımının doğuşu dil meselesi ve sözcüklerin vaz olunma biçimiyle alakalıdır. Ferdinand de Saussure dil ve dilin konuşmadan farkı meselesi hakkında derin inceleme ve düşünmeler neticesinde bu önemli düşünce akımını keşfetmiş, kendisinden sonra başka düşünürler de onu açıklamışlardır. Arap dünyasının düşünürü Zekî el-Ersûzî'nin Arapçada sözcüklerin vaz olunuşu kısır döngüsüne işaret ettiğinde şu husus anlaşılmaktadır ki o, dildeki vaz etme probleminin farkındadır. Ancak onun bu konuda öne sürdüğü şeylerin kökleri düşüncede olmaktan ziyade Arap milliyetçiliği duygularına dayanır. Ona göre Arapça sözcük ve kelimelerin kökleri tabiat seslerindedir ve insan hayata gözlerini açtığı andan itibaren Arapça da vardır. El-Ersûzî Arapça kelimelerdeki her harfin özel bir anlam ifade ettiğini düşünür. Örneğin غ (ğayın) harfi, bir tür kapalılık ve karmaşıklık ifade eder. س (sîn) harfi bir tür hareket anlatır. ب (bâ') harfi bir tür zuhur ve ortaya çıkmaya işaret eder. م (mîm) harfi sınırlılığa delalet eder. O varlık ve hayat hakkında da ayrıntılı olarak konuşur ve Arap ulusunun varlık ve hayatla ilgili felsefesinin Arapça kelime ve sözcüklerde var olduğuna inanır. Buna göre Arapça bu ulusun korunmasını ve birliğini garanti etmesine ilave olarak, onun varlık ve hayata ilişkin tecrübesini de dışavurur.

El-Ersûzî Araplık ve Arap milliyetçiliği sloganını en yüce slogan görür ve Arap ulusunun deha ve yüceliğinin Arapçayı yarattığına, Arapça sözcüklerin ise bu ulusun gerçekliğini ve dehasını açığa çıkardığına inanır. El-Ersûzî'nin milliyetçi düşünceleri öylesine radikal ve aşırıdır ki cahiliye asrına dönmenin gerekli olduğunu söyler. Ona göre cahiliye asrına dönmek suretiyle Arap

11 Joseph M. Bochenski, *Felsefe-i Mu'âsır-i Orûpâyî*, Farsça çvr. Şerefüddîn Horâsânî, İntişârât-ı Dânişgâh-i Millî, ss. 398-400.

kültürünün kökleri elde edilir. Arap kültürünün köklerinin elde edilmesi ile de bu ulus modern medeniyet ile doğru bir ilişki kurabilir.

El-Ersûzî'ye göre Bâtılı bilimsel ve kültürel uyanış, çok sayıda düşünürün insan ve tabiat ilişkisini eksi Yunan filozofları nazarından görüp incelemesidir. O, Arap ulusunun uyanışının da insan ve hayat ilişkisinin cahiliye çağı nokta-i nazarından görülmesi temeline dayandırılması gerektiğine inanır.[12] Ona göre bu uyanışın anlamı, bir ulusun veya milletin deha ve büyüklüğünün dilinde saklı olduğudur ve o dilin köklerinin o ulusun tarihinin derinliklerinde elde edilmesinin gerekli olduğudur.

El-Ersûzî'nin aşırı görüşleri bu sınırda kalmamış ve elden geldiğince küstahça, İslam medeniyetinin birkaç asırlık zamanı zarfında, Arap ulusunun başka ulusların düşüncelerinin hâkimiyeti altında kendi kökünden ve özünden uzak düştüğünü iddia etmiştir. Ona göre başka ulusların Arap ulusu üzerindeki etkisi Araplar arasında hayatın yavaşlamasına sebep oldu. Pek çok müellif Zekî el-Ersûzî'nin düşüncelerini "rahmanî idealist felsefe" olarak ele alır, ama gerçek şu ki onun düşüncelerinde en küçük bir rahmanî veya rahmanîlik görülmez. El-Ersûzî'nin Kur'ân-ı Kerîm'in mesajından da bahsettiği doğrudur, ama o ilahî vahyi ve Kur'ân-ı Kerîm'in inişini Arap dehası ve ulusal haslet olarak yorumlar.

Arap dünyası yazarları arasında Arap milliyetçiliği düşüncesine dayanan kimselerin sayısı az değildir, ancak bütün bunlarla birlikte pek az kimse Arap milliyetçiliğine dayanmakta ve bu düşünceyi vurgulamakta Antûn Sa'âdet ve Zekî el-Ersûzî ile boy ölçüşebilir. Elbette bu iki radikal ve aşırı düşünür pek çok konuda ihtilaf eder, ancak hayat fikri, ikisinin de felsefelerinin temelini oluşturan bir asıl ve ilkedir. Bu iki düşünürün hayatı asıl ve ilke görmekte birleşmesi şaşılacak bir şey değildir, zira ulusal uyanış başka her şeyden önce ölüm ve yok olmaya karşı mücadele eder.

Antûn Sa'âdet'e göre hayat, insanın yeryüzündeki varlığının gerçek sebebidir. El-Ersûzî'ye göre de insanın varlığı kapsamında ortaya çıkan ve görünen şey, bir başkasının hayatının tecellisinden ibarettir. El-Ersûzî'nin düşüncelerinde göze çarpan temel problem, ona göre felsefenin Arapçada saklı olan şeyle eşanlamlı olmasıdır.

Böyle bir düşünce tarzında, onun Arap felsefesi dediği şeyin dil alanıyla sınırlandığını ve başka her tür düşünceyle bağlantı kapısının kapalı olduğunu açıklamaya gerek yoktur. Şunda da şüphe yoktur ki eğer bir toplumda fikir alışverişi ve etkileşim olmazsa, o toplumun büyüklüğünden ve kudretinden bahsedilemez. Buna göre varlık ve hayat felsefesini Arapçanın derinliklerinde

---

12 Nâsîf Nassâr, *Tarîkü'l-İstiklâli'l-Felsefî*, ss. 142, 180, 189-191, 204, 209, 216.

arayan ve başka her türlü düşünceyle irtibatı engelleyen kimseler ulusal Arap düşüncesinden bahsedebilirler.

İslam kültür tarihine aşina olan kimseler Antûn Sa'âdet ve Zekî el-Ersûzî gibi kimselerin hiçbir şekilde Ebû Sa'îd Sîrâfî ile karşılaştırılamaz olduğunu iyi bilirler. Ne var ki bu büyük Müslüman düşünür, her şeyi Arap dilbilgisinin içinde arar ve her türlü başka düşünceyi reddettiğinde gerçekte Antûn Sa'âdet ve el-Ersûzî gibi kimseler için yolu düzleştirmiş ve kolaylaştırmıştır.



11
FİLOZOFUN YALNIZLIĞI VE TEDBÎRU'L-MÜTEVAHHİD (YALNIZ İNSANIN YAŞAMA BİÇİMİ)

"Yalnız" veya "*mütevahhid*" kelimesi genelde kendi toplumundan uzaklaşmış ve tek başına, zahitçe hayatını sürdüren kimseye denir. Elbette kendi alıştığı vatanından uzak düşmüş ve gurbette yaşayan kimse de kendini yalnız görür. Aynı zamanda "yalnız" kelimesi günlük ve sıradan hayatında hiçbir şekilde toplumdan ayrılmamış, ama düşünce yönünden o toplumun bireylerinden çok uzaklaşmış kimseye de denir. Düşünce yönünden o toplumun bireylerinden uzaklaşmış, ama aynı zamanda tutum ve davranış bakımından o toplumla beraber ve uyum içinde kalan kimse zorunlu olarak kendi kendisiyle olan birliğini ve tutarlılığını yitirir. İnsan kendisinin gerçek düşüncelerini açığa vuramadığında ve sergileyemediğinde, tutum ve davranışlarını onlara göre düzenleyemediğinde sanki kendi gerçek tabiatından uzağa düşmüştür ve bir tür ikileme tutsak düşmüştür. İnsan böylesi bir ikileme tutsak düştüğü yerde toplumsal ilişkilerini pragmatizm temelinde düzenler ve elbette böyle bir pragmatizm kesinlikle onun kalbî meyil ve arzusuna uygun değildir.

Bazı kimseler böylesi bir ikilemin insanın kendi kendine yabancılaşmasına sebep olabilecek büyük bir musibet olduğuna inanırlar. Bir başka grup bu

nazariyeyi reddeder ve kendi kendine yabancılaşmanın anlamının ancak insanın Allah'ı unuttuğu ve başka şeylere daldığı zaman ortaya çıktığına inanır. Bu görüş ayrılığının sebebi kendi kendine yabancılaşmanın anlamının farklılık arz etmesi ve her grubun bir şekilde onu açıklayıp yorumlamasıdır.

Biz şimdi kendi kendine yabancılaşmanın ne olduğu ve nasıl ortaya çıktığı meselesini ele almıyoruz. Burada konu edindiğimiz şey, insanın düşünce bakımından toplumunun bireylerinden uzaklaştığında mecburen yalnız ve garip hale geleceği ve bu yalnızlık ve gariplikten kurtulmak için bir tedbir düşünmesi gerektiğidir.

Bâtılı düşünürler bu uzaklığı ve ikiliği bir tür kendinden yabancılaşma olarak görmüş ve onun hakkında özel terimler kullanmışlardır. Böylesi bağlamlarda genelde, kendi kendine yabancılaşma anlamına gelen *alienation* sözcüğü kullanılır. Elbette bu sözcük farklı fikrî ve felsefî ekollerde farklı ve pek çok anlama gelebilir.

İnsan toplumunu asıl ve temel sayan, insanı da öz ve hakikat itibarıyla toplumsal bir varlık kabul eden kimseler toplumdan uzaklaşmayı bir tür kendine yabancılaşma sayar. Kendine yabancılaşmış insanın en büyük musibeti toplumsal hayatta kendi kasıt ve özgür iradesini kaybetmesi ve kendisinin gerçek düşünceleriyle uyumlu olmayan yanlış düşüncelerin tutsağı olmasıdır.

Bu hususun felsefî açıklaması şöyledir: Bu cevher-araz âleminin cansız varlıkları birbirleriyle uyumludurlar ve aralarında bir zıtlık ve düşmanlık yoktur. Ateşten yaşlık, sudan yanma çıkmaz. Ancak meşhur tanıma göre "Konuşan/düşünen hayvan" olan insan, cansızlardan farklıdır, zira akıl ve idrak ona ruhunun -yani varlığının özünün- tezahür biçimine müdahale etme imkânı verir ve gerekirse kendi şahsiyetini, hakikatine aykırı yönde görünür kılar. Bu sözden şöyle bir sonuç çıkar: İnsanın "kendi kendine yabancılaşması" gelenekte ikiyüzlülük ve riya olarak isimlendirilen şeyle aynıdır. Elbette şu farkla ki ikiyüzlülük daima bilinçli şekilde gerçekleşir, "kendi kendine yabancılaşma" ise genelde devamlılık ve tekrar sebebiyle farkında olmadan meydana gelir. Ayrıca riyada ve ikiyüzlülükte bireysel iradenin daha çok müdahalesi vardır. Buna karşılık "kendi kendine yabancılaşmış insan" toplumsal gereklerin zorlamasıyla öz tabiatından ve gerçek doğasından kopar. Buna göre şöyle diyebiliriz: Kendi kendine yabancılaşma bir toplumsal düzenin uygunsuzluğunun sonucudur ve böyle uygunsuz şartlarda insan ne kadar doğru düşünceye ve olgun akla sahip olursa, "kendi kendine yabancılığı" onu o kadar tehdit eder. Bu yüzden basit bir toplumda yaşayan ve ayırt edici özelliği basit bir kalp ve akıl yapısına sahip olan ilkel insanın iki yüzlülük ve riyakârlık gücüne sahip olmadığı, sonuçta da kendi kendine yabancılaşmaktan uzak kaldığı söylenmiştir.

Bu söylenilenler ışığında "kendi kendine yabancılaşma"nın yeni bir olgu olmadığı ve tarih boyunca insanın eski hastalıklarından biri olduğu, bütün bunlarla beraber "kendi kendine yabancılaşma" teriminin son asırların filozofları tarafından ortaya atılmış bir terim olduğu görülmektedir. Elbette bu meselenin Batı'da ortaya atılmasından önceki asırlarda bazı İslam filozofları ona ilgi göstermiş ve bu konuda ayrıntılı olarak konuşmuşlardır. Şu var ki İslam filozofları bu olguyu özel bir isim altında gündeme getirmemiş ve ona özel bir isim vermemişlerdir. Onlar daha ziyade bozuk bir toplumda, doğru bir insanın veya gerçek bir Müslümanın bu düşüklük tehlikesi karşısında nasıl güvende olacağı hakkında konuşmuşlardır. Ancak bu böylesi bir düşüşün ortaya çıkış şekli hakkında susmuşlar ya da bahsi genel ve genelde müphem işaretlerle geçiştirmişlerdir.

Bu meseleyi ilk ele alan İslam filozofu, hicrî 339 [miladî 950] yılında vefat eden Ebû Nasr Fârâbî'dir. Fârâbî Abbasî halifeliğinin zayıfladığı ve yıkıldığı, başına buyruk yöneticilerin zuhur ettiği ve farklı Müslüman milletler arasında milliyetçilik bilincinin geliştiği bir dönemde yaşamıştır. Onun zamanı bağımsızlık isteyen hareketlerin yaygınlaştığı, yöneticilerin zulmünün ve sefaletin arttığı ve can güvenliğinin azaldığı bir zamandır. Müslüman bir filozof ve düşünme ehli bir arif olan Fârâbî kendi selametini suskunlukta bulmuş ve zihninin kapısını zamanının kavga ve kargaşasına kapatmış, her türlü toplumsal faaliyetten ve devlet sorumluluğundan uzak durmuştur. Fârâbî'nin siyasal-toplumsal risalelerinde zamanının kargaşasının izleri görülebilir.

"Kendi kendine yabancılaşma" hakkında söylenilen şeyler Fârâbî'nin siyasal-toplumsal risalelerinde yansıma bulmuştur. Bu büyük filozofa göre insanın nefsanî/psikolojik güçleri iyi ve temiz tabiatlı insanlarda iyi amellerin kaynağı olur, bu yüzden de yüce bir değere ve konuma sahiptir. Ancak aynı algı güçleri kötü tabiatlı insanlarda kötülüklerin ve düzensizliklerin kaynağı olur. Büyük bilginler nazarında, insanın düşünme/entelektüel güçleri kötü ve çirkin bir amaç yolunda kullanılırsa erdemler zümresinde yer alamaz. En büyük insanî sanat ve hünerler kötü bir toplumda bir dizi felaket ve kötülüğe dönüşür. Bozuk toplumlarda, ruh ve bedenin mutluluk ve huzurunu gerçekleştirecek araçlar olması gereken insanın bütün güzel yetenekleri ve nitelikleri ahlaksızlığın ve sefaletin aracı haline gelir.

Asıl önemli olan mesele, iyi tabiatlı ve bilinçli bireylerin böylesi bozuk toplumlarda bulunduğunda görevlerinin ne olduğu ve nasıl davranmaları gerektiğidir.

Fârâbî'ye göre bu kimseler bir sahtekârlar ve düzenbazlar güruhu içinde yaşadıklarından çevreye uyumsuz bir azınlık olduklarından ve daima akıntının

tersine yüzdüklerinden kendilerine "garipler" denir.[1] Bu terim tasavvuf ehlinin kitaplarında geçer ve doğal olarak sûfîyane bakış ile uyumludur. Tasavvuf büyükleri garibin, normal ve günlük hayatta insanlarla beraber yaşayan, ama kendi kalp dünyasında ve iç âleminde onlardan ayrı ve tek başına olan kimseye denildiğini söylerler. Tasavvuf geleneğinde böyle kimselere "kâin bâin (ayrı varlık)" denir. Bu cümlenin anlamı şu ki, insan Hakk'a müsteğrak olduğunda ve gerçek düşünceleri kendi zamanının insanlarının düşüncesinden uzaklaştığında, doğal olarak insanlardan ayrılır. Bununla birlikte dış görünüşte insanların adap ve göreneklerine riayet ederler ve günlük hayata aktif şekilde katılırlar.

Tasavvufun büyüklerinden Ebû 'Alî Dakkâk der ki: "İnsanların giydiğini sen de giy, yiyip içtiklerini sen de ye ve iç, ama iç âleminde ve gönül dünyanda onlardan ayrılmayı ve yalnızlığı tercih et."[2]

Bilinmelidir ki gurbetin [yalnızlığın] uzletten [insanlardan ayrı olmaktan] farklı olduğu, garip olan kimsenin de uzleti ve dünyadan el-etek çekmeyi tercih eden kimseden farklı olduğu bilinmelidir. Tasavvuf ehlinin kitaplarına müracaat ettiğimizde bu topluluğun gurbet ve uzleti farklı gördüğüne şahit oluruz.

Biz şimdi uzletten ve dünyadan el-etek çekmekten bahsetmeyeceğiz. Burada söz konusu edeceğimiz şey Fârâbî'nin "gurbet" adı altında söz ettiği ve ondan sonra bazı filozofların "*tevahhud*", yani filozofun yalnızlığı ve tek başınalığı adını verdiği meseledir.

Belirttiğimiz gibi, "gurbet" terimi irfan ve tasavvuf ehlinin kitaplarında yaygın bir şekilde gündeme getirilir ve ele alınır. İbnü'l-Kayyim, Ebû 'Abdillâh Herevî'nin *Menâzilü's-Sâirîn* kitabına şerh olarak telif ettiği *Medâricü's-Sâlikîn* adlı kitabında gurbetten ve derecelerinden ayrıntılı olarak bahseder. Ona göre gurbet yalnızlık anlamına gelir ve üç kısma ayrılabilir. Gurbetin kısımları şu şekildedir: 1) Sadece bedenle gerçekleşen gurbet ve yalnızlık, 2) kalp ve hal ile gerçekleşen gurbet ve yalnızlık, 3) beden, kalp ve hal ile bağlantılı gurbet ve yalnızlık. Buna göre gurbet ve yalnızlık üç aşamada gerçekleşir.

Birinci aşama, vatandan ayrılıp uzaklaşıldığında gerçekleşen cismanî/bedenî gurbettir. *İkinci aşama*, hal temelinde gerçekleşir. Marifet ehli nazarında bir tür kemal olan bu gurbet üç şekilde gerçekleşir. Birincisi, salih [iyi ve dindar] bir insanın bozuk bir toplumda bulunduğu zaman söz konusudur. İkinci şekil, bir âlimin ve düşünürün cahil ve bilgisiz bir toplum içinde yaşadığında, üçüncü şekil ise sıddık ve doğru bir kimsenin münafık, iki yüzlü ve riyakâr bir toplumun esiri olduğu zaman söz konusudur.

---

1 Hamîd 'İnâyet, "İnsân-i Hûdbîgâne", *Mecelle-i Negîn*, yıl: 3, no: 32, Dîmâh 1346.

2 İmâm Kuşeyrî, *Risâle-i Kuşeyriyye*, baskı yeri yok, 1957, s. 51.

Üçüncü aşama, Hakk'ı arama yoluyla gerçekleşir. Bu gurbet, yüksek makama sahip ariflere hastır. Zira arifin himmeti tamamen, iyilik yolunda harcanmıştır ve başka bir şey düşünmez. Bu yüzden arif sadece dünyada değil, ahirette de gariplerdendir. Arif, dünya ehlinin kendisini tanımadığı kimsedir. Zira arif, dünya ehli değildir. Ahiret ehli de onu tanımaz, zira arifin durumu ahiret ehlinin halinden daha yüksektir. Ahiret ehlinin ibadete yöneldiği ve rağbet ettiği yerde, arif sadece mabudu/ibadet edilen varlığı düşünür. Buna göre arif, insanları görür, ama insanlar arifi göremezler.[3] Görüldüğü gibi, gurbet ve yalnızlık ariflerin ve sûfîlerin eserlerinde yaygın şekilde ele alınmaktadır. Ancak arif ve sûfîlerin bu konuda söyledikleri şimdi bizim konumuz değildir. Bizim buradaki bahsimiz şudur: Bir filozof ve düşünür, gerçek düşüncelerini dışavuramadığı bir toplumda yaşarsa onun görevi nedir ve nasıl yaşamalıdır?

Bu bölümün başında kısaca işaret ettiğimiz üzere, bazı Bâtılı düşünürlere göre düşünce ile eylem arasındaki ikilem ve uyumsuzluk "kendi kendine yabancılaşma"ya râcidir ve bu belaya maruz kalmış kimseler yozlaşma vadisine düşerler. "Kendi kendine yabancılaşma" meselesi büyük Alman filozofu Hegel'in düşüncelerinde ortaya atılmıştır ve pek çok kimse ondan bahsetmiştir. Bu meseleden ayrıntılı olarak bahseden büyük düşünürlerden biri de Karl Marx'tır. Bu materyalist düşünür insanın üç yönden kendi kendine yabancılaşabileceğine inanır. Bu yönler şöyledir: 1) Düşüncede kendi kendine yabancılaşma, 2) iradede kendi kendine yabancılaşma, 3) iş ve eylemde kendi kendine yabancılaşma.

Marx'a göre düşünce somut gerçeklikten uzaklaştığında ve soyut şeylere dalıp boğulduğunda, insan düşünce dünyasında kendi kendine yabancılaşma yaşar. Ona göre yönetim/siyasî iktidar, insanların iradesinin ürünüdür; ama yönetim zorbalaşırsa, insan kendi iradesinin ürününe yabancılaşır. Bu ifade iş/emek ve onun ürünü olan mal ve servet biriktirme hakkında da geçerlidir. Zira mal ve servetin izafî değer sebebiyle yoğunlaşıp toplandığı yerde, işçiler/emekçiler işlerine nispetle yabancılaşırlar. İran'daki çağdaş düşünürlerden biri Marx'ın bu sözünü başka bir şekilde dile getirmiş ve onu bazı dinî içeriklerle ve İslam kültürüyle uyumlu şekilde açıklamıştır.

Karl Marx'ın ifadesinde iş, irade ve düşünce olarak gündeme getirilen şey bu İranlı düşünürün eserlerinde altın, güç ve aldatma adıyla ele alınır.[4] Gerçekte altın (*zer*) kelimesi, Marx'ın işin ürünü ve neticesi gördüğü şeye karşılık gelen bir isimdir. Güç kelimesi ise (*zûr*) iradenin ürünü ve neticesine karşılık gelen isimdir. Son olarak aldatma (*tezvîr*) kelimesi ise ilahiyatla alakalı

---

3 *Medâricü's-Sâlikîn,* Muhammed İbrâhîm el-Kayyûmî, *Kitâbu İbn Bâcce ve Felsefetü'l-İğtirâb,* Beyrut 1988, ss. 59-62'den naklen.

4 Altın, güç ve aldatma adıyla bahsedilen şeyler hakkında bilgi için merhum Dr. 'Alî Şerî'atî'nin eserlerine bakınız.

soyut düşüncelere karşılık gelir. Her halükârda Bâtılı düşünürler nazarında düşünce ve eylem arasındaki ikilem ve tutarsızlık kaçınılmaz şekilde "kendi kendine yabancılaşma" ile sonlanır. Elbette Müslüman filozoflar modern Bâtılı düşünürlerden asırlar önce bu meseleye dikkat atfetmiş ve eserlerinde ele almışlardır.

Belirtildiği gibi, gerçek düşüncelerini toplumda dışavuramayan kimseler Fârâbî'nin gözünde "garipler" zümresinde yer alırlar. Aynı temelde bu meseleyi ele alan bir başka filozof Ebûbekir Muhammed bin Yahyâ, yani bilinen adıyla İbn Bâcce'dir. Hicrî 533 [miladî 1139] yılında vefat eden bu filozof bugünkü İspanya'nın Zaragoza (Arapça: Sarakusta) şehrindendi ve Murâbıtlar yönetimi zamanında yaşamıştır. Murâbıtlar, yeni Müslüman olmuş, savaşçı ve mutaassıp bir milletti ve İspanya'da hükümran oldukları müddet zarfında sadece Hıristiyan ve Yahudilere değil, Müslüman serbest düşünürlere de sıkıntı verdiler. Bu yüzden İbn Bâcce sükunet ve hürriyetin olmadığı bir toplumda yaşadı ve felsefî görüşlerini anladığı gibi ifade edemedi. O kendisinin güven ve selametini güç ve iktidar sahiplerinin, yani Murâbıtların devlet bürokrasi mekânizmasının himayesinde buldu. Ama önemli ve esaslı *Tedbîrü'l-Mütevahhid* (Yalnız İnsanın Yaşama Biçimi) kitabında görüldüğü gibi, o ruhunun derinliklerinde zamanının toplumuna uyum sağlayamıyordu ve içindeki feryadı ve karmaşayı susturamıyordu. Bu kitap derin fikrî ve felsefî konular ortaya koymasının yanı sıra, Fârâbî'nin "garipleri" gibi bozuk bir toplumda yaşayan kalpleri aydın, zihinleri bilinçli ve özleri temiz kimselerin ruhlarının kurtuluşu için bir çabadır. Bu yüzden İbn Bâcce böylesi kimselere "*nevâbit*" adını verir. Bu sözcüğün tekili "*nâbite*" olup tarlada kendi başına biten ayrık otu veya her türlü ot anlamına gelir.

İfade edildiği üzere, asıl problem büyük düşünürlerin kendi cahil ve bozuk toplumlarında yaşadıkları bu ikilem ve yabancılaşmadan nasıl kurtulacaklarıdır? İbn Bâcce'nin talim ettiği çare oradan göçüp gitmek değildir. O intiharı da tavsiye etmez. Onun söylediği, insan ruhunu temiz tutma yolunda çaba sarf etmektir. İbn Bâcce'nin *Tedbîrü'l-Mütevahhid* kitabı gerçekte şu noktanın şerhi mahiyetindedir: "*Şahs-ı mütevahhid*", yani doğru ve yalnız kimse böyle bozuk bir toplumda hayatını bağımsız şekilde nasıl yönlendirmeli ve yönetmeli ki hem iyilik ve erdemin kaybolmasına engel olsun hem de kendi tabiatı ve karakteriyle birlikte olsun [yani kendi kendine yabancılaşmasın].

Doğrudur, İbn Bâcce filozofa bir tür yalnızlık tavsiye etmektedir. Ancak diğer taraftan o, insanın tabiaten toplumsal bir varlık olduğunu iyi bilmektedir. Buna göre insanın mutlak mânâda yalnız başına yaşaması mümkün değildir. Bu düşünceler temelinde, İbn Bâcce yalnızlığı sadece bazı toplumsal işler alanında tavsiye eder. Elbette o, filozofun devlet adamlarına, tabiplere ve kadı-

lara ihtiyaç duymamasında ısrar eder. Şu halde filozof imkân nispetinde, ehil olmayan ve cahil kimselerle bağını kesmeli ve yalnız başına ruhunu ve aklî gücün eğitmekle meşgul olmalıdır. Sûfîlere has bekârlık hayatı ile de uyumlu olan böylesi bir yalnızlık İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzân* hikâyesinde ayrıntılı olarak ele alınıp işlenmiştir.[5] Bilinmelidir ki İbn Tufeyl her ne kadar İbn Bâcce'nin öğrencisi olarak bilinmiyorsa dahi, en azından çağdaş ve hemşehri idiler ve şüphesiz bu büyük filozofun fikirlerinden faydalanmıştır. İbn Tufeyl'in *Hayy Bin Yakzân* hikâyesinin İbn Sînâ'nın *Hayy Bin Yakzân* hikâyesinde benzer ve paralel olduğu doğrudur, ancak bu hikâyede anlatılan şeyler gerçekte İbn Bâcce'nin *Tedbîrü'l-Mütevahhid*'inde geçen şeylerin bir yansımasıdır.

İbn Bâcce, İslam dünyasının Batı'sında, Ebû Yûsuf Ya'kûb bin İshâk Kindî'nin İslam dünyasının Doğu'sunda oynadığı rolü oynamıştır. Bir başka deyişle, nasıl ki İslam dünyasının Doğu'sunda felsefe Kindî ile başlarsa, İbn Bâcce de o bölgenin ilk filozofları arasında sayılır. Elbette İbn Bâcce'den önce de İslam dünyasının Batı'sında felsefeyle meşgul olan başka düşünürler de vardı, ama onlardan hiçbiri düşünce gücü bakımından İbn Bâcce ayarında değildir.

'Abdullâh bin Meserre Kurtubî (ö. 319/931) Endülüs'e felsefî düşüncenin ulaşmasında rol oynamış kimselerden biridir. Onun Yeniplatoncu felsefe ile aşinalığı vardı ve bu okulun yaygınlaşmasında çok çaba harcadı. İbn Cebîrûl İsrâyîlî de İbn Bâcce'den önce Endülüs'te felsefe ile meşgul olan kimselerdendir. Bu Yahudi filozof Hıristiyan ortaçağlarında fikrî hareketin varlığa getirilmesinde dikkat çekici bir rol oynamıştır. Bütün bunlarla birlikte düşüncenin derinliği itibarıyla İbn Bâcce'nin konumuna ve düzeyine ulaşamazlar.

İbn Bâcce'nin vefalı dostlarından ve öğrencilerinden olan 'Alî bin İmâm bu filozofun pek çok eserine işaret eder ve onun fikrî ve felsefî konumunu över. Bâtılı düşünürler nezdinde "Avempace" olarak bilinen bu filozof genç yaşta hayata veda etmiş ve kısa ve özet kitaplarını tamamlama fırsatı bulamamıştır. Tıp ilminde de maharet sahibi olan bu filozofun onun şöhret ve zekasını kıskanan bir başka tabip tarafından zehirlendiği söylenmektedir. Onun ölüm sebebine dair bir başka görüşe göre, meşhur hatip Ebû 'Alâ bin Zühre düşmanlık sebebiyle onu zehirlemiştir. Bu büyük filozofun eserlerini tamamlamak için uzun bir ömrü olmadığı gibi, boş vakti de olmamıştır. O kısa ömründe yirmi yıl kadar Ebûbekir Yahyâ bin Yûsuf bin Taşfîn yönetiminde vezirlik yapmıştır.[6] Şüphesiz vezirlik görevi yalnızlık ve boş vakit gerektiren felsefî düşüncelerle uyumlu değildir. Bütün bunlarla birlikte bu filozofun keskin zihni ve felsefî tabiatı onu daima düşüncelere daldırmıştır.

---

5 Hamîd 'İnâyet, *Mecelle-i Negîn*, yıl: 3, no: 32, Dîmâh, 1346.

6 Bazıları yirmi yıllık vezirliği düşük bir ihtimal olarak görür ve bunun, İbn Bâcce'nin yönetim aygıtına yakın olduğu şeklinde anlaşılması gerektiğine inanır.

İbn Bâcce önemli siyasî meselelerle meşgul olmasına rağmen asla filozofun yalnızlığı düşüncesinden gafil ve habersiz değildir. Yalnızlık, İbn Bâcce'nin kendi filozofça hayatında gösterdiği bir tasvirdir. Yalnız kimse, kendi özünün derinliğinde ayrı olan ve onlarla uyuşamayan biridir. Bu ayrılığın sebebi ise düşünce düzlemindeki farklılıktan başkası değildir. Yalnız kimse düşünce derinliğinde öyle bir aşamaya ulaşır ki artık genel halk kitlesi ile gerçek ve içten bir sohbet yapamaz. Doğrudur, o dış görünüş itibarıyla insanlar arasında yaşar, ama gerçekte onlardan uzaktır.

Yalnız insan, İbn Bâcce'ye göre kendi aklını izleyen ve zühd ve tasavvufu meslek edinmeksizin içgüdülerine ve şehvetlerine hâkim olan ve onları kontrol altına alan kimsedir. Bir başka deyişle, yalnız insan aklî hayatı olan ve düşünmeden hiçbir eylemde bulunmayan kimsedir. O, taassup sebebiyle cahilce konuşmayan kimselerle vatandaştır. İbn Bâcce'ye göre yalnız insan kendi özünü ve kimliğini bilir ve düşüncesinin küllî akıl âlemine bağlantısı sebebiyle, toplumda yaygın olan düşüncelerle uyumsuz olduğunu açıkça bilir. O diğer taraftan toplumdan ayrılmanın ve zamanın insanlarıyla her türlü irtibatı kesmenin imkânsız olduğu gerçeğinin de farkındadır. Böyle şartlar altında yalnız insan toplumla ve insanlar arasında yaşar, ama bunu yaparken o toplumu düşük ve bozuk seviyesiyle kabul etmez. Bu, yalnız kimsenin gerçek düşüncesi ve eleştirel tutumu itibarıyla kendi toplumundan ayrı olduğu, ama diğer yönden, topluma katılmadan yaşamak imkânsız olduğu için mecburen hayatını onlar arasında sürdürdüğü anlamına gelir. İşte bu nedenle bir tek kişi iki karşıt durumla nitelenmektedir.

Yalnız insan dış görünüş itibarıyla toplumsal bir kişidir, ama aynı zamanda yalnızdır. Yalnız insan hakkında kullanılabilecek en iyi ifade büyük Şeyh Sa'dî Şîrâzî'nin bir başka yerde ve bir başka münasebetle şiir diliyle söylediği şu ifadedir:

> Sen asla hâzır ve gâibin sözünü dinlemedin.
> Ben insanların arasındayım, ama gönlüm bir başka yerdedir.

Yalnız, insan topluluğu arasında yaşar, ama onun gönlünün tercümanı olan düşüncesi bir başka yerde ve bir başka alanda seyretmektedir. Buna göre İbn Bâcce'nin içinde yaşadığı yalnızlık düşünce yalnızlığıdır. Bu, toplumda yaygın düşüncelerden tamamen farklı olan bir düşüncedir. Bu yalnız filozof, yalnızlığının derinliğinde bir tür erdem şehrine ulaşır; orada bütün yüce insanî değerleri gerçekleşir, ama işlerin görünen yüzüne baktığında ve o şehrin hiçbir izini insanlar arasında görmediğinde, ümitsizlik nidasında bulunur ve bu üzüntü verici durumdan kurtulmak için kendi yalnızlık köşesine döner.

Bazıları yalnızlık ve toplumdan uzaklaşmanın insanın tabiatına aykırı olduğuna ve kötü bir şey olduğuna inanırlar. Buna göre İbn Bâcce yalnızlıktan

bahsederken onun kastı insanları kötü bir şeye teşvik etmek ve özendirmek değildir; bilakis onun demek istediği, uzlet ve toplumdan uzaklaşmanın, her ne kadar kötü bir şey olsa da, bazı durumlarda arazî olarak iyi olduğudur. Tahkik ehli, bu kimselerin nazariyesini reddetmiş ve demiştir ki: İbn Bâcce arazî iyilikten bahsetmemektedir ve yalnızlığı toplumun şerefine aykırı bir şey olarak görmemektedir. Bilakis bu filozofun dediği, yalnızlığın insanı bazı toplumsal kötülüklerden kurtarabilen yegâne yol olduğudur. Bir başka deyişle, İbn Bâcce'nin bahsettiği yalnızlık insanlarla bağlantıyı kesmek değildir; bilakis demek istediği, insanın fikrî yalnızlık ve derunî düşüncelerde kendi nefsine hükmettiği ve akıl dışı isteklerine hâkim olduğu, böylece toplumun etkisine maruz kalmayacağı ve toplumun zehirli ve her geçen gün artan kötülüklerinden uzak kalabileceğidir.[7]

İbn Bâcce, yalnızlığın insanı kemale yaklaştıracağını ve eksiklikten uzaklaştıracağını iyi bilmektedir. Zira insan yalnızlık aracılığıyla iç güçlerine yoğunlaşabilir ve kendi kendini Faal Akıl'dan gelecek feyiz için hazır hale getirebilir. İbn Bâcce'ye göre yalnız insan bozuk bir toplumdan kurtuluş yolundan tek bir söz etmeksizin, Bişr-i Hâfî ya da bir başka zahid gibi yalın ayak çölün yoluna düşen biri değildir. Bilakis bu filozofa göre yalnız insan, bilge ve bilinçli biridir; asla hayatın maddî meşgalelerine dalmak ve ruhaniyatını ve maneviyatını kaybetmek istemez.

Yalnız adamın fikir sistemine ve düşünce biçimine temel teşkil eden şey, akıldışı bir toplumda gündeme getirilen bir akılcılıktır. Bu akılcılık, bir dizi uygunsuz şartlar altında en iyi yaşam biçimine ulaşmak amacıyladır. İnsanın mutluluğu akla bağlıdır ve akılcı bir düzeni izleyen bir insan mutlu sayılır. İnsanın yaptığı şeyler, ancak akıl temelinde ve ona uygun şekilde yapıldığı takdirde insanî ameller kategorisi içinde yer alabilir. İbn Bâcce bu söze dayanır ve onu bir misal getirerek açıklığa kavuşturur. Bazen insan ayağına çarpan bir taş veya ağaç parçasını basıp kırar. Bazen de insan bir taşı veya odun parçasını başkasının ayağına çarpmasın diye kırar. Şüphesiz bu maksatla yapılan şey, insanî amel sayılır. Bir başka misalde şöyle söylenir: İnsan bir şeyi sadece canı çektiği ve iştahına uygun olduğu için yiyip içebilir. Ama yenilip içilen şey tesadüfen kişinin bedeninin ve sağlığının ihtiyaçlarına da uygun olabilir. Şüphesiz burada gerçekleşen şey hayvanî bir eylemdir, ama arızî ve vasıtalı olarak insanî eylem sayılabilir. Aynı konuda eğer eylemin itkisi farklı olursa, o eylemin anlamı da farklı olur. Örneğin insan düşündüğü için ve kendisinin gerçek ihtiyacını gidermek için yemek yerse ve tesadüfen o yemek kendisinin iştahına ve zevkine uygun olursa, burada yeme eylemi insanî bir eylemdir, bu durumu ona arazî olarak hayvanî eylem denilmesi değiştirmez. Buna göre

---

7 Muhammed İbrâhîm el-Kayyûmî, *İbn Bâcce ve Felsefetü'l-İğtirâb*, Beyrut 1988, ss. 1988, ss. 46, 105, 109, 110, 112.

insanî eylemde önemli olan o eylemin irade sebebiyle gerçekleşmiş olması ve o iradenin de düşünce temelinde düzenlenmesidir.

İbn Bâcce nazarında insanî eylem hem akıl, hem de irade ile bağlantılıdır. İnsanî tedbir ise, aklî tedbirden başkası değildir. İster bireysel ister toplumsal olsun, ona göre filozof aklî tedbirde başka insanlara göre daha çok hazırlığa sahiptir. Bu yüzden bir filozof uygunsuz toplumsal şartlarda bulunursa mecburen tedbirde bulunması gerekir. Tanınmış ve önemli *Tedbîrü'l-Mütevahhid* kitabı sırf bu konuyu ele alır ve bu konuda kaleme alınmıştır.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere, bir filozofun yalnızlığı nazariyesinin ortaya atılmasında, İbn Tufeyl diğer düşünürlerden ziyade İbn Bâcce'ye daha yakındır. Zira İbn Tufeyl de *Hayy Bin Yakzân* hikâyesinde, bir adada mahsur kalmış ve yalnız yaşayan ve aklî tedbir yoluyla kendi problemlerini çözen bir filozofun hikâyesini anlatır. Hayy Bin Yakzân aklî tedbir yoluyla insanî mutluluk ve kemal merhalesine ulaşmıştır. Elbette İbn Bâcce'nin *Hayy Bin Yakzân*'ı ile İbn Tufeyl'in *Hayy Bin Yakzân*'ı arasında görmezden gelinmemesi gereken bir fark görülür. İbn Tufeyl'in *Hayy Bin Yakzân*'ı peygamberlerin ve ilahî elçilerin ahenkli ve uyumlu oldukları bir yola koyulur.[8] İbn Tufeyl akıl ve istidlâle dayanmakla beraber, irfan ve tasavvuftan da bahseder. Ancak İbn Bâcce'nin tasavvufla pek kafası uyuşmaz ve sûfîlerin sözlerini de bir tür kuruntu ve hayal sayar.

Bu Endülüslü filozof sûfîlere has bilgi ve algıyı erdemli bir şehrin temeli görmez ve ona çok önem vermez. Ona göre sûfîlere has bilgi ve algıyı işlerin temeli sayan kimseler, insanın akıl denilen en önemli varlık yönünü gereksiz ve geçersiz sayarlar.

İbn Bâcce'nin görüşüne göre akla önem vermemeye yönelik her türlü çağrı sefalet ve bedbahtlık ile sonuçlanır, zira böylesi çağrılarda insanın en önemli nitelikleri olan akletme ve özgürlük görmezden gelinmiştir. İbn Bâcce sûfîleri erdemli bir şehrin üyeleri saymaktan şiddetle kaçınır ve bu kimselerin Allah'ın dinini siyaset ehlinin tasarrufuna verdiğine, siyaset ehlinin de bu yolla kendi zulüm ve azgınlıklarını haklı çıkardıklarına ve tebrir ettiklerine inanır. Bu filozofun nazarında tasavvufa yönelen kimseler insanın akıl denilen en önemli niteliğini ve özelliğini küçümsemekte ve aklî işleri idrak edemediklerini itiraf etmektedirler.

İbn Bâcce, Gazâlî'nin de iddialarını reddeder ve onun müşahede ve mükaşefe adını verdiği şeylerin bir dizi kuruntu ve karmakarışık rüyalardan ibaret olduğuna inanır. Bu filozof, Gazâlî'nin filozoflar aleyhine sözlerine işaret etmemiştir ve görünen o ki Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* (Filozofların Tutar-

8 İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, thk. Ma'an Ziyâde, Beyrut 1978, birinci baskı, ss. 23, 24, 31.

sızlığı) kitabı onun eline ulaşmamıştır. O, elbette Gazâlî'nin *el-Munkizu mine'd-Dalâl* (Sapıklıktan Kurtarıcı) kitabını elde etmiş, onun bazı kısımlarını ve parçalarını ele alıp incelemiştir. İbn Bâcce başka insanlar karşısındaki her türlü taklit ve bağlılığa karşı çıkmış ve sonuçta halkın bazı yaygın inançlarını inkâr etmiştir. Feth bin Hâkân, bu filozofu küfür ve zındıklıkla suçlayan ve onu bozuk inançlı sayan kimselerdendir.

Feth bin Hâkân'ın İbn Bâcce hakkında söylediklerinin tamamı geçersiz ve temelsiz değildir. Genel olarak onun ahiret ve cüz'î nefslerin dirilişi hakkındaki inancına işaret edilebilir. Endülüslü filozof nâtık/insanî nefslerin sayısal çokluğunu kabul etmez ve insandan öldükten sonra geriye kalanın sadece akıl olduğuna ve aklın kendisinin gerçekte tek bir şey olduğuna inanır.[9] Elbette böyle bir düşünce İbn Bâcce'den sonraki düşünürlerin eserlerinde de gözlemlenir. Ama biz şimdi Endülüslü filozoflar arasında düşüncenin seyrinden bahsetmeyeceğiz. Ancak şöyle söylersek yanlış olmayabilir: Bu tür bir düşünce, İslam dünyasının Doğu'sunun filozofları arasında İbn Bâcce'den daha önce ortaya atılmıştır.

Şüphesiz İbn Bâcce, Fârâbî'nin önemli eserlerini yakından tanıyordu ve onları düşünmüş ve incelemişti. O, İbn Sînâ'nın eserlerine işaret etmez ve görünen o ki bu büyük filozofun düşüncelerine pek aşina değildir. Elbette Platon ve Aristo, İbn Bâcce'nin düşüncelerinde dikkate değer bir yere sahiptir ve Aristo'nun bazı eserlerine açıklama ve yorumlar yazmıştır. Buna göre şöyle söylemeliyiz: Aristo'nun düşünceleri Ebû Hâmid Gazâlî'nin elinde en şiddetli ve acımasız eleştirilere maruz kaldıktan sonra, İbn Bâcce İslam dünyasında onun eserlerini inceleyip açıklayan ilk filozoftur. O, İslam dünyasının Batı'sında İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve nihayet İbn Haldûn gibi kimseler için yolu açmış biridir.

İbn Bâcce'nin birkaç eseri arasında *Tedbîrü'l-Mütevahhid* yanında *Risâletü'l-Vedâ'* (Veda Risalesi) adlı eseri de çok önemlidir. Bu risale aslında *Tedbîrü'l-Mütevahhid*'i tamamlayan bir bölüm olarak yazılmıştır. *Risâletü'l-Vedâ'*, bilginin önemini ve yerini ele alır ve felsefî düşüncenin faziletinden uzun uzadıya bahseder.

Nefsi tanımanın önemi ve Faal Akıl ile bağlantı kurmanın biçimi, İbn Bâcce'nin düşüncelerinde aslî bir yere sahip meselelerdendir. Bu filozofun nazarında her türlü bilginin ilk esası, kaynağının akıl cevheri olduğu aklî bilgidir. İnsan akletme yoluyla mutluluğun son sınırına ulaşabilir, zira akledilir şey özü itibarıyla gaye ve amaçtır; ondan, başka bir gaye doğmaz. Elbette akledilir suretlerin farklı mertebeleri vardır ki en aşağı mertebesi heyulanî/potansiyel akıl, en yüksek mertebesi ise ayrık akıllardır. İnsan aklı da

9 Ma'n Ziyâde, mukaddime ve thk. *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, İbn Bâcce, Beyrut 1978, birinci baskı, s. 10.

merhaleleri aşarken ve akledilir suretleri idrak ederken çeşitli ve farklı mertebeleri geride bırakır.

Doğrudur, insan aklı işin başında münfâil/edilgin biçimde eylemde bulunur; ama işin sonunda faal/etkin hale gelir ve ayrık akılları idrak eder. Bir başka deyişle, insanın âlem ve varlık halleriyle alakalı bilgisi hissî idrak/duyusal algı aşamasından başlar, ama akıl yoluyla yakîn ve itminana/kesin bilgiye dönüşür. Akıl, küllîleri/tümelleri idrak eder, ilahî ve Rabbanî olanı kavrar. Bir insan sûfîlere has tahayyüllerle aklî idraka ulaşamaz. İnsan nefsi kuruntu ve hayallerden ve hissî lezzetlere yönelişten uzaklaşırsa, Faal Akıl ile ittisale o kadar hazır hale gelir. Bu yüzden diyebiliriz ki kâmil aklî bilgi, bütün insan bireyleri için mümkün değildir ve sadece belli kimseler bu idrak seviyesine ulaşabilir.

İbn Bâcce nazarında yalnız insan, saf ve kâmil aklî bilgiye ulaşmış ve küllîleri/tümelleri idrak edebilmiş kimsedir. Faal Akıl ile bağlantı kurmak, bu makama ulaşmanın şartlarındandır.

Bu söylenilenler ışığında diyebiliriz ki yalnız ve kâmil kimse, aklî saikler/itkiler temelinde yaşayan kimsedir; aklî hayat ise özgürlük ve hürriyet ile beraberdir. Akıl ve özgürlükten neşet eden hayat ise bir tür yalnızlık olmadan mümkün değildir.

İbn Bâcce'nin bahsettiği şekliyle yalnızlık, Bâtılı büyük filozof Baruch Spinoza'nın (1632-1677) yaşam biçimi ve düşüncelerinde de gözlemlenebilir. Yahudi-İspanyol kültüründen yetişmiş bu Yahudi asıllı filozof on beş yaşında Yahudi mabedinin gelecekteki yıldızı sayılıyordu. Ama Yahudi alimleriyle inanç anlaşmazlığı ve mabede gelmekteki eksikliği yüzünden Yahudi toplumundan aforoz edildi. Spinoza'nın Yahudi toplumundan aforoz edilmesi basit ve kolay gerçekleşmedi. Yahudi alimler onun tekfir belgesini imzaladılar ve bu genç filozofun İsrail ulusuyla ilişkisini ebediyen kestiler. Spinoza'nın tekfir belgesinin özeti şöyledir:

> Meleklerin hükmüne ve din evliyasının emrine dayanarak, biz hepimiz ruhaniler topluluğu üyeleri olarak, altı yüz on üç hükme sahip Kitab-ı Mukaddes huzurunda Baruch Spinoza'yı lanetliyoruz, tekfir ediyoruz ve hükümler kitabında geçen bütün lanetleri onun hakkında geçerli kılıyoruz. Lanet onun üzerine olsun, gece ve gündüz, uykuda ve uyanık iken, girerken ve çıkarken. Allah onu asla bağışlamasın ve kabul etmesin. Allah'ın öfke ateşi onu sarsın ve hükümler kitabında geçen bütün lanetleri onun üzerine indirsin. Onun adını göklerden silsin. Allah onu kötü amelleri sebebiyle bütün İsrail topluluklarından sürsün ve hükümler kitabında geçen göklerin lanetini onun üzerine açsın ve Allah'a iman eden herkes affedilsin. Bu vesileyle herkese şunu bildiriyoruz: Hiç kimse onunla konuşmamalı, hiç kimse onunla yazışmamalı, hiç

kimse ona hizmet etmemeli, hiç kimse onunla bir çatının altında oturmamalı, hiç kimse onun yazdırdıklarını veya kendi eliyle yazdıklarını okumamalıdır.

Görüldüğü gibi, Spinoza ile bağlantılı tekfir belgesi bu genç filozofu hayatın bütün ayrıcalıklarından mahrum edecek şekilde düzenlenmiş ve onun için yalnızlıktan başka bir şey kalmamıştır.

Spinoza siyasî haklar gereği Hollanda vatandaşıydı, Yahudi olduğu için de kendi güvenlik ve korumasını hak ve kanun yoluyla sağlamaktan başka çaresi yoktu. Spinoza'nın kendi kendine dayanan erkek bir insan olmaktan başka güvenlik aracı ve dayanma temeli yoktu. Spinoza, Yahudi âlimlerin kendisine yüklediği bu dünyada bir konuma sahip olmama karşılığında gerçekte bir başka konumun ebediliğini elde etmiş ve düşünceleri, yalnızlık içinde zorunlu olarak kendi kendine dayanan sürgünler için bir sığınak olmuştur. O, aklın özbilincini ve özfarkındalığını, hayatını aydınlatan ve ona rehberlik eden bir felsefede bulmuştur. Spinoza'yı Hıristiyan Katolik inancına çağıran kimse, "Kendi felsefeni niçin en iyi felsefe olarak görüyorsun?" şeklinde bir serzenişte bulunur. Spinoza cevaben der ki: "En iyi felsefeyi bulduğumu iddia etmiyorum, bilakis hakikati bildiğimi biliyorum."

Spinoza'nın bağımsızlık talebi insanlar için kolayca anlaşılır değildir. Onun tek istediği hakikate uygun düşünmek ve bu esasa göre yaşamaktır, bu da onun için Tanrı'da olmak anlamındadır. Spinoza kendi mektuplarını üzerinde "ihtiyatlı ol" yazan bir mühürle mühürler ve hakikaten huzuru bozulmaması için ihtiyatlı yaşardı. Kendi nazariyelerini herkese açıklamazdı. Spinoza Allah aşkı içinde iç huzuru bulmak istiyordu, ama attığı adım gürültülü-patırtılı bir olaya dönüştü. Bütün bunlarla birlikte bu filozof vazgeçmedi, ama aynı zamanda kendi huzurunu muhafaza etti ve boşluğa düşmedi. O bir Hollandalı idi, ama Hollanda onun için vatan değil, sadece yaşayabildiği bir yerdi. Spinoza propaganda yapmadı ve hiçbir yere azgınlık tohumu saçmadı. Felsefesinde sahip olduğu bütün katılığa rağmen fiil ve davranış itibarıyla hiç kimseyi tahrik etmedi ve küçümsemedi. Ama her şeyden önemlisi çok ihtiyatlı idi ve olguları iyi bilirdi ve gözden uzak tutmazdı. Spinoza Yahudi ulusuna bağlı değildi, düşünce temeli insan aklıydı. Bu filozofun yazılarında atalarının üç bin yıl önceki iddialarının etkisi görülmez.[10]

Spinoza'nın felsefî görüşlerini ve yaşam şeklini tanıyan kimseler bu büyük filozofun yalnızlığının, İbn Bâcce'nin *Tedbîrü'l-Mütevahhid* kitabında ortaya koyduğu şeyin açık bir örneği olduğunu iyi bilirler. Araştırmacılara göre şüphesiz Spinoza, *Delâletü'l-Hâirîn*'den (Yolunu Kaybetmişlerin Kılavuzu) ve [bu eserin yazarı olan] Mûsâ bin Meymûn Kurtubî'nin [ö. 1204]

10 Karl Jaspers, *İspinûzâ, Felsefe, İlahiyyât, Siyâset*, Farsça çvr. Muhammed Hasan Lutfî, Tarh-ı Nov, 1375, ss. 13, 17, 152.

düşüncelerinden haberdardı ve bu büyük Yahudi filozofun açık bir şekilde etkisi altındaydı. Diğer taraftan Mûsâ bin Meymûn'un, İslam felsefesine aşina olduğu ve Müslüman filozoflardan çok şeyler öğrendiği müsellemdir. Yine o, İbnü'l-Eflah'ın ders halkasında bulunmuş ve İbn Bâcce'nin öğrencilerinden birinin yanında ilim tahsil etmiştir. Spinoza'nın İbn Bâcce'nin düşünceleri-ni tanıdığı ve *Tedbîrü'l-Mütevahhid*'ini bildiği hakkında hiçbir şüphe yok-tur. Eğer İbn Bâcce'nin *Tedbîrü'l-Mütevahhid* kitabının içeriğini bir şahısta tecessüm ettiğini görmek istersek, Baruch Spinoza böylesi kimselerin açık örneklerinden biridir. Bu büyük filozof yalnızlık içinde yaşamıştır ve bu üslup onun filozofça tedbirinin neticesidir. İslam felsefesinin izleri Spinoza'nın dü-şüncelerinde açıkça görülmektedir, ama bu bir başka çalışmanın konusudur.



12

MÜSLÜMAN FİLOZOFLAR ARASINDA DOĞULU KİM, BÂTILI KİM?

Felsefe tarihiyle aşinalığı olan kimseler iyi bilirler ki eski Yunan'da Platon ve Aristo'nun zamanından beri daima iki fikrî cereyanın vardır. Onlardan biri Meşşâî felsefesi, diğeri de İşrâkî felsefesi olarak bilinir. Bu iki düşünce akımı İslam dünyasında da ortaya atılmış ve Müslüman filozoflar İşrâkî ve Meşşâî olmak üzere iki gruba ayrılmışlardır.

Meşşâî ve İşrâkî felsefe hakkında çok söz söylenmiştir ve bu iki düşünce akımına da bağlı filozoflar vardır. Biz şimdi Meşşâî ve İşrâkî filozoflar hakkında konuşmuyoruz, Doğu ve Batı kültürü arasındaki çarpışma ve çatışma ile de ilgilenmiyoruz. Burada ele aldığımız şey, Doğu İslam dünyası filozoflarının Batı İslam dünyası filozofları ile nasıl bir ilişkiye sahip oldukları ve bu iki dünyanın filozoflarının düşüncelerinin birbirine ne oranda yakın olduğu meselesidir. Bir başka deyişle burada gündeme gelen soru, İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ile nasıl bir ilişkiye sahip olduğu ve bu iki büyük filozofun ne ölçüde birbirlerini kabul edebildikleridir.

Bazıları hem İbn Sînâ'nın hem de İbn Rüşd'ün büyük Meşşâî filozoflar grubu içinde yer aldığını ve aralarındaki ihtilafın, iki Meşşâî filozof arasındaki

ihtilaf olarak özetlenebileceğini ve tanımlanabileceğini düşünürler. Bu kimselere göre İbn Sînâ ile Sühreverdî arasındaki uzaklık ve farklılık, İbn Sînâ ile İbn Rüşd arasında var olan farklılıktan kat be kat fazladır. Zira Sühreverdî, İşrâk felsefesi adı ve rengi ile şöhret bulmuş bir düşünce akımının kurucusudur. Oysa İbn Rüşd'ün eserlerinde görülen şey asla Aristocu düşünceler alanının dışında değildir.

Doğrudur, Sühreverdî İslam dünyasında İşrak felsefesinin kurucusu olarak bilinir. İbn Sînâ'nın da Meşşâî filozofların reisi olduğunda şüphe yoktur. Ancak gözden kaçırılmamalıdır ki bu iki isim arasındaki farklılık, benzerlik kaynağı olabilir ve bu benzerliklerde tarihî sapmalar da vardır.

Bu iki düşünce akımı -yani Meşşâîlik ve İşrâkîlik- arasındaki farka aşina olan kimseler, Sühreverdî'nin İbn Sînâ ile olan yakınlığının ölçüsünün farkında olmaları gerekir. İşrâkî Şeyhi Sühreverdî, İşrâk felsefesinin İbn Sînâ'nın felsefesini ulaştırdığı noktada başladığını iddia eder.

Biz şimdi bu mesele hakkında konuşmuyoruz ve sayın okuyucuyu bu satırların yazarının kaleme aldığı *Şu'â'-ı Endîşe ve Şuhûd der Felsefe-i Sühreverdî* kitabına havale ediyoruz. İslam felsefesinin ruhuna aşina olan kimseler şunu iyi bilirler: Sühreverdî Meşşâî felsefesine karşı çıkmakla ve pek çok ilkesini sorgulamakla beraber İbn Sînâ'nın şahsına yakınlık duyar ve asla kendisini ona uzak görmez. Çağdaş Müslüman düşünürlerden biri son yıllarda yeni bir türkü çağırmaya başlamış ve yeni iddialar ortaya atmıştır.

Fas İslam yurdunun Rabat şehri üniversitesinde öğretim faaliyetinde bulunan Muhammed 'Abîd el-Câbirî, İslam dünyasının Doğu'sundaki felsefî düşüncenin İslam dünyasının Batı'sındaki düşünce akımından bütünüyle farklı olduğunu iddia etmektedir. Bu Faslı düşünür, İslam dünyasının Batı'sındaki felsefenin yapı ve karakterinin İslam dünyasının Doğu'sundaki felsefenin yapı ve karakterinden temelli farklı olduğuna ve bu iki düşünce akımının asla birbiriyle bağlantısı olmadığına inanır! Elbette İslam dünyasının o tarafının yönetici ve devlet adamlarının İslam dünyasının bu tarafının yönetici ve devlet adamlarından farklı olduğu söylenebilir. Tabii olarak da o yönetici grubuyla uyumlu olan filozoflar ve düşünürlerin İslam dünyasının bu tarafının yönetimine uygun olarak yaşayan düşünür ve filozoflardan farklı olacağını söyleyebilirler.

Dr. Câbirî, İslam dünyasının Doğu'sundaki felsefe ile Batı'sındaki felsefe arasındaki farkı, devlet yönetim biçimindeki farkla bağlantılı görmez. Ona göre bu iki bölgenin felsefesi arasındaki fark, meselelerin sayısı ve filozofların düşüncelerinin özelliği ile de sınırlı değildir. Dr. Câbirî'nin vurguladığı şey, İslam dünyasının Doğu'sundaki filozofların felsefî bakış açısının ve düşünce tarzının İslam dünyasının Batı'sındaki filozofların felsefî bakış açısı ve

düşünce tarzından farklı olduğudur. Şüphesiz kişilerin felsefî bakış ve düşünce tarzı birbirlerinden farklı olduğu takdirde, her bir düşünce tarzıyla bağlantılı mesele ve problemler de farklıdır.

Buna göre Dr. Câbirî'ye göre İslam dünyasının Doğu'sundaki filozofların mesele ve problemleri Batı'sındakilerden farklıdır. Ona göre İslam'ın Doğu'sundaki asıl problem, din-felsefe uzlaşısı olarak özetlenebilecek kelamî bir problemdir. Oysa İslam'ın Batı'sında bu problem gündeme getirilmemiştir ve o bölgenin filozofları daha ziyade matematik, fizik ve astronomi ilimleriyle meşgul olmuşlardır. Bir başka deyişle, Endülüslü filozoflar arasındaki temel felsefe Aristocu felsefedir ve fikirlerin mihveri, bu filozofun fikirleridir. Oysa İslamî Doğu'da Aristo felsefesine ek olarak, Yeniplatoncu düşünceler, Fars ve Hermesçi düşüncenin eserleri, hatta gnostik düşüncenin ürünleri dahi ele alınıp tartışılmıştır.

Bu söylenilenler ışığında Dr. Câbirî, İbn Rüşd'ün felsefesinin hiçbir şekilde İbn Sînâ'nın felsefesinin devamı olmadığını iddia eder. Yani İbn Rüşd'ün düşüncelerinden başlayarak İbn Sînâ'nın düşüncelerine geri gidemeyiz. Oysa bir insan dikkatli bir şekilde düşünecek olursa, kolaylıkla Mollâ Sadra'nın hikmet-i müte'âliyesinden/aşkın felsefesinden Sühreverdî'nin felsefesine, Sühreverdî'nin felsefesinden de İbn Sînâ'nın ve Fârâbî'nin felsefesine ulaşabileceğini görür. Bu çağdaş düşünüre göre, Doğu İslam filozofları arasındaki bu devamlılık ve bağlantı Batı İslam filozofları arasında da vardır. Bir başka deyişle, nasıl ki Mollâ Sadra'nın aşkın felsefesinden Fârâbî'nin felsefesine ulaşıyor isek, İbn Hazm'ın düşüncelerinden de İbn Haldûn'un düşüncelerine ulaşabiliriz.

Doğrudur, İbn Haldûn'un düşünceleri ile İbn Hazm'ın düşüncesi arasında çeşitli yönlerden uzaklık ve farklılık görülmektedir, ama Batı İslam dünyasına bağlı bu iki düşünür pozitivist düşünce itibarıyle birbirine yakındır.

Dr. Muhammed 'Âbid el-Câbirî yoğun bir vurguyla, Batı İslam dünyasındaki felsefenin hakikat ve ruhunun Doğu İslam dünyasındaki felsefenin hakikat ve ruhundan farklı olduğunu ifade eder. Bir başka deyişle, İbn Sînâ'nın ve tâbilerinin felsefesi İbn Rüşd felsefesi adıyla bahsedilen şeyden farklıdır. İşlerin dış yüzüyle yetinmemek ve İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün düşüncelerine İslam felsefesi adı verildiği için bu iki filozofun felsefesini tek bir akım saymamak gerekir. Bilakis bu iki filozofun felsefesinin dış görünüşünde birbiriyle bağlantılı ve alakalı görünen şeyleri ayrılık ve ikilik olarak yorumlamalı ve her birini kendi yerinde ele alıp incelemeliyiz.

Şimdiye kadar anlatılanlar Dr. Muhammed 'Âbid el-Câbirî'nin bazı eserlerinde ortaya koyduğu ve vurguladığı şeylerin bir özetidir. Bu Faslı düşünürün

sözlerinin ne ölçüde araştırmacıların kabulüne mazhar olduğunu bir kenara koyarak, şu şüphe edilemez olguya dikkat çekmek istiyoruz: İbn Rüşd'ün ve diğer Faslı/Bâtılı İslam filozoflarının felsefesi tam ve ayrıntılı şekilde İran'da çalışılmış değildir. İranlı düşünürler arasında İbn Rüşd'ün felsefesine hâkim ve onda derinleşmiş pek az kimseyi biliyoruz. Bu yargı Faslı düşünürler hakkında da geçerlidir. İbn Sînâ'nın felsefesi dakik ve kâmil biçimde İslam dünyasının Batı'sında çalışılmış değildir. Bu iki büyük İslam filozofunun felsefesini araştırmaya dair bu kusur ve eksiklik bir dizi tarihî, toplumsal ve kültürel durumun sonucudur. Bu konuda ne söylenirse söylensin, şu soru gündemde kalmaya devam etmektedir: İslam dünyasının Doğu'sundaki felsefenin İslam dünyasının Batı'sındaki felsefe ile nasıl bir ilişkisi vardır?

Belirtildiği gibi, Dr. Câbirî gibi kimseler bu soruya cevap olarak İslam dünyasının Doğu'sundaki felsefenin ruhunun İslam dünyasının Batı'sındaki felsefenin ruhundan farklı olduğunu ve bu iki düşünce akımının hiçbir şekilde birbiriyle benzerliği ve alakası olmadığını söylerler. Bu kimselere göre İslam dünyasının Doğu'sundaki felsefe irfan ve tasavvufla karışmış ve saf akılcılıktan uzaklaşmıştır. Oysa İslam dünyasının Batı'sındaki felsefe akılcılığını korumuş ve irfan ve tasavvufla karışmamıştır. Doğu'daki filozofların reisi sayılan İbn Sînâ irfanî konularla ilgilenmiş ve bazı eserlerini böylesi meselelerin ele alınmasına ayırmıştır. Ancak İbn Sînâ'nın Doğu'daki konumuna Batı'da sahip olan İbn Rüşd irfanî meseleleri ortaya atmamış ve felsefe ile irfanı birbirine karıştırmaktan şiddetle uzak durmuştur.

Belirtilmelidir ki İslam dünyasının Doğu'sundaki felsefe ile Batı'sındaki felsefenin ayrılığı ve ikiliği görüşüne karşı çıkılmış ve pek çok düşünür bu nazariyeyi eleştirmiştir. Bu nazariye karşıtları Doğu ile Batı arasındaki ayrılığın, coğrafi bir ayrılık olduğunu, coğrafi ayrılığın ise felsefede bir ayrılık meydana getiremeyeceğini söylerler.

Dr. Câbirî muhaliflerin karşısında konumlanır ve Doğu-Batı felsefesi ayrılığına dair nazariyesini savunur. O, kendi nazariyesini ispatlamak için meşhur Fransız düşünür Gaston Bachelard'ın düşüncesinden faydalanır. Bachelard (1884-1962), başına buyruk ve yenilikçi bir filozof olup yenilikleri eserlerinin adından bellidir. Onun bazı eserlerinin adları şöyledir: 1) *Ateşin Psikanalizi*, 2) *Su ve Düşler*, 3) *Hava ve Rüyalar*, 4) *Yer ve İradenin Tahayyülü*, 5) *Mekânın Poetikası*.

Bachelard'ın özelliği daha ziyade bir taraftan bir bilim adamı olarak modern fizikteki maddi ve somut fenomenleri incelemesi, diğer taraftan bir filozof olarak fenomenleri ve hayal ve rüyalarımızdaki rollerini fenomenolojik yöntemle ele alıp incelemesidir. Bachelard'ın eserlerinin fenomenolojik karakteristiği nesnelerin ve idealarn asli görülüşüne -ki Edmund Husserl somut şeye

dönüşün gerekli şartı görür- yönelik daimi işaretlerdir. Edmund Husserl'in felsefî sistemi onun matematik bilgisiyle nasıl doğrudan bağlantılı ise, Bachelard da akılcı ve bilimsel düşünceden aslî görüş kategorisine ulaşır. Husserl'a göre eğer görme gücünün yardımıyla üç ya da dört şeyi değerlendirebiliyor isek de, bu işi aynı yöntemle bin tane şey hakkında yapamayız. Bin tane şey sadece düşünülebilir. Bu basit örnekle Husserl, iki farklı "verili ile ilişki" veya yöneliş biçimi ortaya atar. Duyusal algı, "aslî"dir; onun karşısında, konulara veya şeylere yukarıdan bakan düşünce ise salt kasıt ve yöneliştir.

Bachelard'ın bakış açısını daha iyi anlayabilmek için tecrübe ve yaşam denilen şeyi ele almalıyız. Yaşam tecrübesi veya özbilinçte geçen şeyler bir duyusal algı, hatıra, anı, hayal, rüya, arzu ve içsel duygulanım toplamıdır. Bachelard'a göre, ev her şeyden önce içsel bir alan ve mekândır. Evin içsel oluşu, dışı ile olan bağlantısında anlam ve değer kazanır. Eğer bir coğrafyacı veya antropolog çeşit çeşit evi araştırıyorsa, bir fenomenolog da evin derinliğinde gizlenmiş olan içsel iyiliğin ve güvenli ve aracısız mutluluğun özünü araştırır. Bir çocuk için en mütevazı evler bile âleme dair mümkün olan ilk tasavvurun tecellisidir. Bir başka deyişle, onun kendisi dışındaki şeylere ilişkin sahip olduğu ve onu kendi sığınağında muhafaza eden bir tasavvurdur.

Bachelard'ın yazılarında, "gerçekten" içinde kalabildiğimiz alana, ev yahut mesken adı verilir. Ev, sadece bizim şimdiki gündüz ve gecelerimizin sığınağı değildir; bilakis o sandığın korumasında kendi geçmişimizi de hatıralarımız aracılığıyla defalarca açıp kapatırız. Yeni evdeyken geçmiş evlerimizi hatırlarsak, çocukluk yurdumuza yolculuk yapar ve kendi sâkin/evde-yaşayan çocukluğumuzu evden eve bugünün evine getiririz. Sanki kapalı, koruyan ve saklayan bir şey, geçmiş anılarımıza kendinde yer vermektedir. Bachelard evin insanın düşüncelerini, hatıralarını ve rüyalarını birbirine bağlayan en büyük güç olduğunu göstermeye çalışır. Elbette bu birbirine bağlamada bitiştirici unsur hayal gücüdür. Ev, sâkinini imkân ve ihtimallerden uzak tutar ve ona devamlılık tavsiye eder. İnsan, ev olmadan dağınık bir varlıktır. Ev insanı şimşek ve yıldırımdan koruyorsa, insanı hayatın tufanlarından da korur. Ev, insanın ilk âlemidir ve insan dünyaya atılmadan önce evin beşiğine emanet edilmiştir. Bu yüzden ev, rüyalarımızda büyük bir beşik gibi tasavvur edilir.

Bachelard psikolojik tahlillerinde "yer-analizi (*mekân-kâvî* [*topo-analyse*, Mütercim])" terimini kullanır. Yer-analizi gerçekte, insanın içsel ve özel hayatının mekânlarının psikolojik bir incelemesidir. Bazen kendimizi "zaman"da tanırız, oysa bilgimizin temelini oluşturan şey, mevcudiyetimizin kendisinde denge ve tekamüle ulaştığı alanlarda art arda gelen zihnî duraklamaların toplamıdır. Bu, dağılıp yok olmak istemeyen bir mevcudiyettir. Geçmiş hayatımızın periyodiği/anıları sadece tasvirler ve tasavvurlarda şekillenir. Bu yüzden

ilk evlerimizde gizlenmiş bilinçdışımızda araştırma yapmak için, yaygın psikanalizin dipnotunda dışsal ve toplumsal sayılan hatıraların silinmesi ve yalnızlık alanında ele alabildiğimiz rüyalar alanına ulaşmamız gerekir. Yalnızlık alanında her şeyden önce mesken ve mekân meselesi gündeme getirilir. Buna göre her şey mekâna dönüşür, zira zaman daima hafıza ile uyumlu değildir ve birbirinden kopuk zaman aralıklarının ikinci kez tecrübe edilmesi/yaşanması mümkün değildir. Bilakis onlar sadece düşünülebilir. Bilinçsiz benlik bir yolcu gibi duraklar ve bu duraklamada, hatıralar kalıcı toplamlara dönüşür.

Bachelard hermenötiği ve yorumu kullanır ve bu yorumda tarih, hayatın sonu üzerinde çok etkisi olmayan zamansal ve maddî dokudan yoksundur. Buna göre hayatımızın özel ve içsel kısmını bilmek için günleri ve yılları belirlemek önemli değildir; bilakis zorunluluk arz eden, yalnızlık mekânlarımızın/alanlarımızın yerini bilmek ve belirlemektir.

Sükûneti hayal/tahayyülde ve rüyalarda araştırıp inceleyen Bachelard için mesken/konut içsel bir halvetgâha/yalnızlık mekânına dönüşür.[1] Görüldüğü gibi, Bachelard'ın düşüncesinde mesken/konut seçimi meselesi temel bir öneme sahiptir ve sonuçta, mekân zamana galip gelmiştir. Şu da herkesin kabulüdür ki zaman, bağlantı ve bitişiklik ile uyumlu ise, mekân ve meskende/konutta da ayrılık ve kopukluktan bahsedilir. Bu düşünce temelinde, Bachelard bilginin gelişme ve hareketinde bağlılık ve bitişikliği benimsemez; bilgi ve düşüncenin gelişiminin ayrılık şeklinde ve çeşitli ve farklı kesitlerde gerçekleştiğine inanır. Bu demek oluyor ki bilimsel düşünce her zaman kesitinde veya döneminde, bilginin temelini oluşturan belli bir dizi kavrama dayanır. Bu zamansal kesit veya dönem er ya da geç geçip gider ve o kavramlar da temel geçerliliğini yitirir. İşte bu sırada bilimsel düşünce bir tür buhran yaşar. Böylesi şartlarda bilgi problemine ve bilimsel buhrana son verebilecek yegâne şey, bilim ve bilginin temeli sayılabilecek yeni bir temel kavramlar dizisinin ortaya çıkmasıdır. Bachelard'a göre, ortaya çıkan ve bilim ve bilginin temelini oluşturan yeni kavramların eski kavramlarla bağlantısı yoktur ve bir tür ayrılığa ve kopukluğa işaret ederler. Bu ayrılık ise geriye gidiş şeklinde eski kavramlara dönüşün imkânsız olmasından kaynaklanır. Buna göre yeni kavramlar, eski kavramlarla asla uyumlu olmayan bir şekilde zuhur ederler.

Meşhur Fransız filozof Althusser, bilim ve düşüncenin tarih ve dönüşümünde ayrılığa ve kopukluğa inanan ve bu kavramı Marx ve Hegel arasındaki ilişki hakkında da geçerli sayan kimselerdendir. Ona göre Karl Marx 1848 yılına kadar Hegel ile fikrî irtibat ve bağlantıya sahipti ve düşüncesi, Hegelci felsefî sistemin etkisi altındaydı. Ancak bu tarihten sonra, kapitalist ekonomiyi dik-

1 Seyyid Muhammed 'Alî Hâşimî, "Gaston Bachelard û Mi'mârî-yi Hâne-yi Hayâl", *Mecelle Âbâdî*, no. 23.

katle tahlil etmek suretiyle Marx'ın düşüncesi dönüşüme uğramış ve Hegel'in felsefesiyle bağlantısı kesilmiştir. Bu kopuş ve ayrılık, Marx'ın Hegel'e dönüşünün imkânsız olması şeklinde gerçekleşir. Hegelci felsefenin kavramları, kapitalist ekonominin dikkatli tahliliyle Marx'ın eline geçen şeyle uyumlu değildir.

Dr. Muhammed 'Âbid el-Câbirî, Gaston Bachelard'ın bilginin ayrılığı konusundaki düşüncesine dayanarak felsefenin Doğu felsefesi-Batı felsefesi şeklindeki ayrılığı ve ikiliği görüşünü benimser ve Althusser'in Marx'ın düşüncesinin Hegel'in felsefesinden ayrılması hakkındaki nazariyesine tutunur.[2] Biz şimdi Bachelard'ın nazariyesi ve bilginin ayrılığı görüşü hakkında konuşmuyoruz. Marx'ın düşüncesinin Hegel'in düşüncesinden ayrılması da bizim bahis konumuz değildir. Burada ilgilendiğimiz konu şudur: İnsan Bachelard'ın düşüncesi temelinde bilgi meselesine baktığında, sadece İslamî Doğu-İslamî Batı arasında felsefenin ayrılığı görüşüyle sınırlı kalamaz, zira Bachelard'ın nazariyesine göre bilgi sadece Doğu ve Batı ile sınırlı olmamak üzere ayrı ve kopuk şekilde gerçekleşir. Oysa Dr. Câbirî düşüncenin akışının ve felsefî düşüncenin gelişiminin İslamî Doğu'da bitişik ve birleşik bir akım olduğunu düşünmekte ve kolayca, Mollâ Sadra'nın hikmet-i müte'âliyesinden/aşkın felsefesinden Sühreverdî'nin İşrâk felsefesine, Sühreverdî'den de İbn Sînâ ve Fârâbî'ye varmaktadır. O bu bağlantının ve bitişikliğin İslam dünyasının Batı'sının felsefî düşüncesinin gelişiminde de söz konusu olduğunu söylemekte ve İbn Rüşd ile İbn Bâcce arasında ta İbn Hazm'a kadar bir tür benzerlik ve yakınlık görmektedir.

Burada gündeme gelen soru şudur: Eğer insanî bilginin seyri ayrılık ve kopukluk üzere gerçekleşiyor ise, niçin Dr. Câbirî felsefenin ikiliğini ve ayrılığını sadece İslam dünyasının Doğu'su ile İslam dünyasının Batı'sı arasında söz konusu etmekte ve onu dünyanın her yerindeki bilginin bütün alanlarına genelleştirmemektedir? Görünen o ki bilginin ayrılığı ve kopukluğu meselesinin kökeni, Dr. Câbirî için önemli ve temelli bir mesele değildir, zira o bu meselenin üzerinden kolaylıkla geçmektedir. Onun vurguladığı şey İslam dünyasının Batı'sındaki felsefenin İslam dünyasının Doğu'sundaki felsefeden farklı olduğudur. Onun bu ayrım iddiasındaki sâikinin ne olduğu pek açık değildir. Onun kendisi insanî ilimler ve meseleler konusunda her türlü tavır sergileyişin ve görüş beyanının belli bir sâik bulunmadan ve özel bir ideolojiye sahip olmadan imkânsız olduğuna inanır. İslam felsefesinde ayrılığın söz konusu olduğu görüşünün ne ölçüde geçerli olduğunu bir kenara koyacak olursak, Dr. Câbirî'nin bu konudaki istidlâli tartışma götürür. İslam felsefesinin İslam kültür ve medeniyetinden olduğuna dikkat edersek, bu felsefede coğrafî Doğu

2 Bkz. Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *et-Türâs ve'l-Hadâse*, s. 327.

ve Batı yönünden ayrılık ve ikiliğin olmadığını ister istemez kabul etmeliyiz. Zira kültür ve medeniyet ayrım ve bölünme kabul etmeyen yekpare bir şeydir.

Daha önce işaret edildiği üzere, Dr. Câbirî İslam dünyasının Doğu'sundaki problemin kelamî bir problem olduğuna ve bu problemin din ve felsefenin uzlaştırılması olarak özetlenebileceğine, İslam dünyasının Batı'sında ise bu problemin gündeme gelmediğine inanır. Bu Faslı düşünürün niçin böyle düşündüğü belli değildir. Onun İslam dünyasının Batı'sında her türlü kelamî problemin ve din ve felsefenin uzlaştırılmasının varlığını niçin inkâr ettiği de açık değildir. Bir insan İbn Rüşd'ün eserlerini tanımış olsa, bu büyük filozofun din ve felsefeyi uzlaştırma konusunda iki kitap yazdığını ve ikisinin de çok önemli olduğunu iyi bilir. İbn Rüşd *Menâhicü'l-Edille* ve hakeza *Faslü'l-Makâl* kitabında din-felsefe uzlaşması sağlamaya çalışır ve bu konuda elden geldiğince çaba sarf eder. Ancak İbn Sînâ'nın eserlerine bakacak olursak, bu büyük filozoftan geriye kalan eserler arasında kelam ilmi mahiyetinde bir kitabı olmadığını ve onun bu konuda doğrudan bir kitap yazmadığını kolayca anlarız.

Biz şimdi *Menâhicü'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille* kitabının ve yine *Faslü'l-Makâl* kitabının içeriklerinden bahsetmiyoruz. İbn Rüşd'ün din ile felsefeyi uzlaştırma konusundaki bilinen yaklaşımını da ele almıyoruz. Ancak şu kadarını söyleyelim ki bir Müslüman filozof, ister İslam dünyasının Batı'sında ister Doğu'sunda olsun, asla bir tür din-felsefe uzlaştırma çabasından uzak duramaz. Elbette din ile felsefeyi uzlaştırma yöntemi ve biçiminde filozoflar arasında görüş ayrılığı ve düşünce farklılığı vardır. Ancak onlardan hiçbirinin bu yolda bir tür çaba ve emek sergilemekten uzak duramadığı herkesin kabulüdür.

Burada söylenilenler ışığında kolaylıkla şunu söyleyebiliriz ki, Dr. Câbirî'nin İslam dünyasının Batı'sındaki filozoflar arasında din ile felsefeyi uzlaştırma probleminin ortaya atılmadığına dayanan iddiası temelsiz bir iddiadır. Din ile felsefeyi uzlaştırma problemini, İslamî Doğu filozofları gündeme getirdiği kadar İslamî Batı filozofları da gündeme getirmiştir. İbn Rüşd'ün bu meseleyle meşguliyeti hiçbir şekilde İbn Sînâ ve benzerlerinin meşguliyetinden az değildir. Elbette İbn Rüşd'ün bu konuda ortaya koyduğu şeyler İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu şeylerden farklıdır. Eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ pek çok bağlamda dinî inançlara aklî bir elbise giydirmeye çalışır. O, nübüvvet/peygamberlik, [mucize, keramet gibi] harikuladelikler ve Allah'ın ezelî kudreti gibi konularda aynı yöntemden faydalanır. O, peygamber göndermenin, bir olan Allah'a inanmanın da içlerinde yer aldığı öncüllerin bir sonucu olduğuna inanır.

İbn Sînâ'nın nazarında Allah aklî saltanata ve kelamî hükümranlığa sahiptir; peygamberlerin mucizeleri de onların risaletinin kudsîliğine dayanan bir burhandır/delildir. Zira insan başka her şeyden önce, eşyanın hakikati ve mahiyeti üzerinde düşünmeye ve bu yolla olguları anlamaya ve doğru sonuçlar çıkar-

maya muhtaçtır. Bu ihtiyaç, insanın beşerî toplumun mutluluğuyla ve kendi bekâsını korumakla alakalı olması sebebiyledir ve onu görmezden gelemez. İbn Sînâ'ya göre, insanın gözünü korumak için kirpiklerin ve bir tür özel perdenin varlığı gerekli ve zorunludur; insan toplumu için de peygamber gereklidir ki onları Allah'ın varlığına ve ilahî şeriatlara ulaştırsınlar. Vahiy ve ilham, insanlığın mutluluğunu sağlamak için bazı bireylere verilmiştir. Mucizeler de vahiy sahibinin kendi iddiasını ispatlamak için yararlandığı bir delildir.

Eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ, nâtık/düşünen insanî nefsin normal ve sıradan hallerde cismanî organlarına etkide bulunduğu gibi, bazı sıradışı hallerde de maddenin eksikliğinden kurtulup varlık âleminde tasarrufta bulunacağı bir merhaleye ulaşabileceğine inanır. Nâtık nefsin sıradışı hallerde başka âlemle bağlantısı, insan bireylerinin sıradan aklının hakikatini bilip anlayamayacağı mucize olarak kabul edilir. Görüldüğü gibi, İbn Sînâ bu yolla felsefe ile din arasında bir uzlaştırma sağlamaya çalışır.[3] Bu tür bir çaba Ebû'l-Velîd İbn Rüşd'ün elinde İslam dünyasının Batı'sında da gerçekleşmiştir. Elbette İbn Rüşd'ün felsefe ile dini uzlaştırma yolunda izlediği yöntem İbn Sînâ'nın bu yolda kullandığı yöntemden farklıdır.

İbn Sînâ mucizelerin doğruluğuna inanıyor ve onu mucizevilik sahibinin iddiasının kudsîliğine delil sayıyor iken, İbn Rüşd mucizelerin inkârına girişir ve onların avam halkı ikna etmekten başka faydası ve etkisi olmadığını düşünür. Endülüslü filozof (İbn Rüşd) der ki: Bazı kimselerin eliyle mucizelerin ortaya çıkmasının, peygamberliğin özel alâmeti/belirtisi olduğu nasıl bilinebilir? Onların mucize olduğunun delilini bilmek, din (*şerî'at*) aracılığıyla ve yoluyla mümkün değildir. Zira varsayıma göre din, henüz ispat edilmemiştir. Akıl yoluyla da mucizenin alâmet olduğu ve resulün şahsına özgü olduğu bilinemez. Çünkü bu bilgi, mucizelerin peygamber oldukları bilinen kimselerin elinde gerçekleşmesi ve peygamberlerden başkasının elinde gerçekleşmesinin imkânsız olması halinde hasıl olur. İbn Rüşd, insanların elinde mucizelerin zuhurunun onların peygamberliğinin delili olmadığına inanır, zira akıl mucize ile peygamberlik arasında bir bağlantı görmez. Ona göre bu konuda söylenilebilecek tek şey, mucizenin peygamberin fiillerinden bir fiil olduğudur. Bu durum, hastalığın hasta kimseden giderilmesinin tabibin fiili sayılmasına benzer. Şüphesiz bir kimse hastaları tedavi ederken ve hastalığı onlardan giderirken kendisinin fiiline dayanır ve onu tabip oluşuna delil sayar.[4]

İbn Rüşd mucizeler konusunda sözü uzatır, ama biz burada onun sözlerini aktarmayacağız. Bu filozof sadece mucizeler konusunda pek çok Müslüman

---

3 İbn Sînâ, *Mantıkü'l-Meşrikıyyîn*, Kum ofset baskı, 1405, Mukaddime, s. [yazar sayfayı eksik bırakmış. *Mütercim*]

4 İbn Rüşd, *Menâhicü'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille*, Mısır 1964, tashih Mahmûd Kâsım, ss. 201-211.

düşünürün inancına aykırı konuşmaz; bilakis bazı başka itikadî meselelerde de daima aynı üslubu benimser ve düşünürlerin yaygın görüşüne aykırı söz söyler. O, "yön (*cihet*)" konusunda özel bir tutum benimser ve yönü Allah Teâlâ'ya bir sıfat olarak nispet eder. İbn Rüşd der ki: Allah Zülcelâl'e yön nispet etmek akıl ve şeriat bakımından zorunludur. Pek çok Kur'ân ayet-i kerimesi Allah'a "yön" nispet etmeyi zorunlu görür; ayetlerin bu anlama delaleti hiçbir şekilde inkâr edilemez. Bütün semavî dinlere göre Allah Zülcelâl göktedir ve melekler vahiy taşıyıcısı olarak buradan peygamberlere doğru inerler. İlahî kutsal kitaplar gökten iner ve son peygamber Hz. Muhammed'in (s.a.s.) miracı göğe doğru gerçekleşmiş ve "sidretü'l-müntehâ"ya ve "Kâbe kavseyn"e yaklaşmıştır.

Allah'a yön nispet etmeyi caiz görmeyenler mecburen bu konuyla alakalı ayetleri ya tevil etmeye ya da müteşabih saymaya mecbur kalmışlardır. İbn Rüşd der ki, eğer bu konuyla bağlantılı bütün ayetleri ve zahirleri tevil edersek gerçekte şeriatın bütün hükümleri tevil edilecektir. Benzer şekilde bütün o ayetleri müteşabihat kategorisinde değerlendirirsek, bütün şeriat hükümleri müteşabihlere dönüşür. Şüphesiz bütün şeriat hükümleri tevil edilebilir değildir, tıpkı bütün şeriat hükümlerinin müteşabih sayılamayacağı gibi. Bu yüzden İbn Rüşd, Allah'a yön nispet etme üzerinde ısrar eder ve onu şeriat bakış açısından zorunlu sayar. Bu filozof Allah'a yön nispet etmenin akıl nokta-i nazarından da gerekli görür. O, karşı görüştekilerin bu konudaki itirazlarını reddeder ve "yön" nispet etmenin mekân nispet etmeyi gerektireceğini kabul etmez. İbn Rüşd'e göre "yön" terimi, iki konu hakkında kullanılır:

1) Birincisi, bir cismin altı yönünü oluşturan yüzeylerinden ibarettir.

2) İkincisi, bir başka cismi kuşatan bir cismin yüzeylerinden ibarettir.

Bu filozofa göre bir cismin yüzeylerini oluşturan altı yön, o cismin kendisi için mekândır, ama bir başka cismi kuşatan cismin yüzeyleri kuşatılan cismin mekânı sayılır. Görüldüğü gibi, İbn Rüşd "yön"ü ikinci bağlamda mekân anlamında almakta ve onun genelliğini kabul etmektedir. Ancak o bu sözü, [bütün evreni içine alan] kuşatıcı felek hakkında doğru ve geçerli saymaz ve bu feleğin üstünde bir başka feleğin olmadığına inanır. Zira eğer bu cismin dışında bir başka cisim olsa, teselsül gerekir; teselsül ise kesin delillere uygun olarak bâtıldır/yanlıştır. Buna göre, en son cismin [yani en dış/kuşatıcı feleğin] yüzeyini oluşturan şey mekân değildir; zira mekân cismin kendisinde bulunduğu yerdir, en son cismin yüzeyi ise bir başka cismin mekânı olamaz.

İşte bu noktada İbn Rüşd şöyle der: Eğer kesin burhanlar/deliller en son cismin yüzeyinin "yön"ündeki bir mevcudun vücuduna/bir varlığın varlığına delalet ederse, kaçınılmaz şekilde o varlığın gayr-i cismanî/cisim-olmayan bir varlık olması gerekir. Bir insan âlemin/evrenin dışında, boşluk bulunduğunu

kabul edemez, zira aklî delillere göre boşluğun varlığı imkânsızdır. Boşluk adının delalet ettiği şey cisimsiz boyutlardan fazlası değildir. İmdi eğer kendisine boşluk denilen cisimsiz boyutlar var olan bir şey olarak görülür ve değerlendirilirse, bazı arazların cevhersel olmayan konuda var olmasını gerektirir. Arazın dış dünyada cisim olmadan var olmasının imkânsız bir durum olduğu ise herkesin kabulüdür. Buna göre İbn Rüşd'e göre Allah'a "yön" nispet etmek hem akıl hem de din yoluyla zorunlu olur. Ona göre Allah'a "yön" nispet etmek zorunlu olduğu için, Hakk Teâlâ'nın cismanîliği dinde açıkça nefyedilmemiştir. Elbette İbn Rüşd, Allah Zülcelâl için "yön" varsaymanın O'nun mukaddes sahasından cisimliği nefyetmekle beraber olmasını söylemek [yani hem Allah'ın yönü olduğunu hem de Allah'ın cisimsel olmadığını söylemek] çok zor ve problemlidir. O, bu meselenin zorluğuna işaret eder ve der ki: Bu probleme/zorluğa sebep olan şey, bu mesele için bu âlemde bir örneğin olmayışıdır, örneği olmayan şeyin algılanması da zordur. Avam halkın gaybî ve gaib (duyularla algılanamayan) şeyleri tasdik etmesi o şeylerin bu dünyadaki örneğiyle tanıştıkları zaman kolay olur; ama gaybî şeylerin bu âlemde örneğinin olmadığı durumlarda o şeyleri idrak etmek avam halk için çok zor olur. Nefsin hakikatini bilmek ve ahiret ahvaline dair söylenen pek çok şey bu âlemde örneği olmayan şeylerdir.[5]

Şimdi kadar söylenilen şeyler ışığında şu husus artık açıkça anlaşılmıştır: Dr. Muhammed 'Âbid el-Câbirî gibi kimselerin tasavvur ettiğinin aksine, İbn Rüşd kelam ilminin meselelerine eğilmiş ve din ile felsefeyi uzlaştırma yolunda büyük çabalar sergilemiştir. Bu filozofun düşünce ve tutum tarzı İbn Sînâ'nınkinden farklıdır ve bazı konularda bu iki büyük filozof arasındaki ayrılık dikkat çekicidir. Ancak İbn Rüşd ile İbn Sînâ arasındaki düşünce farklılığı ve fikir ayrılığı asla İslam dünyasının Doğu'sundaki felsefenin ruhunun İslam dünyasının Batı'sındaki felsefenin ruhundan farklı olduğu anlamına gelmez.

İbn Sînâ ve İbn Rüşd, Aristo'ya ilgi duymuş ve onun düşüncelerinden faydalanmış filozoflardandır. Şu farkla ki İbn Rüşd, Aristo'ya vefalı kalmış ve onun düşüncelerinin dairesi dışına çıkmamıştır. İbn Sînâ ise birinin düşüncesiyle kayıtlı kalmamış ve Yunan filozofu kendisiyle uyumlu bulmadığı yerde kolaylıkla ondan ayrılmıştır. Doğrudur, İbn Sînâ Aristo'nun üstünlüğünü kabul eder ve onu eski filozofların en üstünü sayar. Ancak bu saygı ve üstünlük kabulü onun düşüncelerine eleştiri ve itiraz yöneltmeyeceği anlamına asla gelmez.

Eş-Şeyhu'r-Reîs Ebû 'Alî Sînâ *Mantıkü'l-Meşrikıyyîn* kitabının başında bu meseleyi gündeme getirir ve kendini Yunan felsefesine muhalefette korkusuz görür. Şeyh der ki: "Yunan felsefesini anlamak kolaydı ve o bölgenin filozoflarının ortaya koyduğu şeyleri, tahsil ile meşguliyetimin başında ve gençliğimin

---

5 İbn Rüşd, *Menâhicü'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille*, ss. 176-179.

ilk yıllarında öğrendim." O, Yunan filozoflarının yönteminden farklı bir başka tür hikmet/felsefe ve bilgiye işaret eder. Görünen o ki Şeyh'in Yunanlılara has olmayan hikmet/felsefe ve bilgi dediği şey eski İran'da var olan ve İbn Sînâ'dan sonra Sühreverdî'nin eliyle ihya olan felsefedir. Önemli olan husus, İbn Sînâ'nın kendisinin Meşşâî felsefe ile meşguliyetinin sâikini/itkisini çoğunluğa muhalefet etmemek olarak değerlendirmesidir. O der ki: İlim ve felsefe talipleri Yunanlıların Meşşâî felsefesine çok önem verdiği için ben de cemaatten ayrılmak ve insanların çoğunluğuna karşı çıkmak istemedim. Bu yüzden Meşşâî felsefe tahsili yaptım ve onun eksiklerini giderdim.

İbn Sînâ Meşşâî felsefesini mükemmelleştirirken pek çok meselesinde değişim ve dönüşüm meydana getirir, bu dönüşümleri ise bilinç aracılığıyla gerçekleştirir. Onun kendisi bu olguya işaret eder ve der ki: Bizim Meşşâî felsefeye girişimiz bilinçli olarak gerçekleşmiştir ve Meşşâî topluluğa (*kavm*) muhalefet ettiğimiz hususlar, susup sabretmenin imkânsız olduğu konular ve bağlamlardır. Elbette bazı konularda göz yumulmuş ve Meşşâîlerin yanlışları açığa vurulmamıştır.[6]

Yukarıda geçenler ışığında şöyle diyebiliriz: İbn Sînâ ile İbn Rüşd arasındaki fark çok büyüktür ve bu iki büyük filozofun düşünce tarzı aynı değildir. Ama bütün bunlarla beraber yine de İslam dünyasındaki felsefenin İslam dünyasının Doğu'sundaki felsefeden farklı olduğu iddia edilemez.

---

6 İbn Sînâ, *Mantıkü'l-Meşrıkiyyîn*, ss. 2-3.



13

FİLOZOFLAR KARŞISINDA SEYFÜDDÎN ÂMİDÎ

'Alî bin Ebî 'Alî Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Âmidî (ö. 631/1233), Selâhaddîn Eyyûbî ve halefleri zamanında yaşamış büyük Eş'arî düşünürlerden biridir. Bu güçlü kelamcı hayatının çoğunu Şam ve Mısır'da geçirmiş ve bütün ömrü boyunca öğretim ve yazma işiyle ile meşgul olmuştur. Şüphesiz o zamanının en büyük kelamcılarından biridir. Onun ilmî konumuna ve düşünce kudretine dost-düşman herkes şahitlik etmiştir. Önemli olan Seyfüddîn Âmidî'nin öğrenci ve arkadaşlarının onu övmesi değildir, önemli olan İbn Teymiyye gibi onun pek çok düşüncesine düşmanlık sergileyen eleştirel birinin onun ilmî gücünü itiraf etmesidir. Âmidî'nin hicrî 551 [miladî 1156] yılında doğduğunu dikkate aldığımızda ömrünün seksen yıla ulaştığı anlaşılmaktadır. Seyfüddîn Âmidî'nin doğum yeri olan Âmid, Diyarbakır (Diyârbekir) bölgesinde yer alır. Bu bölgede pek çok büyük ilim ve fikir adamı yetişmiştir.

Seyfüddîn Âmidî, Eş'arî bir düşünür olarak filozoflar karşısında durmuş ve pek çok meseleye karşı çıkmıştır. Ancak fevkalade bir yeteneğe ve zekaya sahip olduğu için aklî konulara alaka göstermiş ve felsefe tahsiliyle meşgul olmuştur. O, Bağdat'ta Hıristiyan bir filozof ile tanışmış ve o düşünürün bir manastırda verdiği dersler aracılığıyla felsefe öğrenmiştir. Araştırma duygusu ve felsefeye ilgisi onun büyük İşrâkî filozof Şihâbeddîn Sühreverdî ile Halep

şehrinde görüşüp tanışabilmesine sebep olmuştur. Elbette bu görüşme, Şeyh-i İşrâk'ın yanlış düşüncelilerin eliyle öldürülmesinden kısa bir zaman önce gerçekleşmiştir. Bu görüşmenin keyfiyeti de Şeyh-i İşrâk ile Seyfüddîn Âmidî arasındaki görüş ayrılığına delalet edecek şekildedir.

Şüphesiz Âmidî'nin tutumu Sühreverdî'nin düşünceleriyle asla uyuşmamaktadır. Zira Seyfüddîn Âmidî, Ahmed bin Hanbel'in mezhebi üzere fıkıh tahsili yapmış, bu mezhebi ispatlamak için cedel ve münazara sanatında kendini hazırlamıştır. Kendi düşüncelerini Hanbelî mezhebine dayandıran kimse asla Sühreverdî'nin düşünce tarzıyla uyuşamaz. Elbette bu güçlü düşünür, yeteneği ve keskin zekası sebebiyle bazı dönüşümler yaşamaktan uzak kalamamıştır. O, hadis ve Hanbelî fıkhında maharet kazandıktan sonra Şâfi'î fıkhının büyüklerinden İbn Fadlân ile tanıştı ve onun derslerinde Şâfi'î fıkhıyla beraber mantık ve kelam ilminde derinleşti.

Burada ibret alınacak nokta şu ki, Seyfüddîn Âmidî'nin kendisi filozoflara karşı olmak ve filzoflara düşmanlık yapmakla beraber aklî ve kelamî meselelere ilgisi ve onlarla meşguliyeti sebebiyle fakih ve muhaddisler tarafından suçlanmıştır. Bu suçlamalar çok etkili olmuş ve onun hayatını pek çok zorlukla karşı karşıya bırakmıştır. Bu zorluklar sebebiyle Bağdat'tan ayrılmak ve Şam şehrine gitmek zorunda kalmıştır. Bilinmelidir ki fakih ve muhaddislerin Seyfüddîn Âmidî ve aklî ilimlere ilgi ve onlarla meşguliyeti hakkında dile getirdikleri şeyler o kadar da temelsiz değildir. Zira bu çalışkan ve enerjik düşünür hepsinde de delil getirmenin ve burhan ikâme etmenin zorunlu olduğu üç alanda kalem oynatmıştır. O, kelam ilmi ve fıkıh usûlünde önemli ve değerli kitaplar yazmış olmasına ilave olarak felsefe alanında da eser telif etmiştir.

Biz burada onun bu üç alandaki eserlerinden bazılarına işaret edelim. Fıkıh usûlü ilminde şu iki kitabı yazmıştır: 1) *El-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Hükümlerin Temellerini Güçlendirmek), 2) *Muntehâ's-Sü'l fî 'İlmi'l-Usûl* (Usul İlminde Dileğin Son Sınırı). Kelam ilminde de şu iki kitabı telif etmiştir: 1) *Ebkârü'l-Efkâr* (Özgün Düşünceler), 2) *Ğâyetü'l-Merâm* (Arzunun Son Sınırı). Elbette ikinci kitap, birinci kitabın özetidir. Seyfüddîn Âmidî'nin felsefe alanındaki eserleri iki kitap olup birinde İbn Sînâ'nın *İşârât*'ını şerh etmiş ve ona *Keşfü't-Temvîhât* (Düzmecelerin Açığa Çıkarılması) adını vermiştir. Onun bu konudaki ikinci kitabı *el-Mübîn fî Şerhi Elfâzi'l-Hukemâ' ve'l-Mütekellimîn*'dir (Filozofların ve Kelamcıların Sözlerinin Şerhine Dair Açık Söz). Bu kitabında felsefî terimleri açıklar ve anlamlarını izah eder. Bu kitap 'Abdulemîr el-A'sam'ın mukaddime ve tahkiki ile 1987 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Bu kitapta geçen konular Seyfüddîn Âmidî'nin filozofların eserlerine aşina olduğunu ve felsefî meseleleri derinden kavradığını göstermektedir.

Burada bu keskin zekalı düşünürün filozofları böylesine yakından tanımasına rağmen pek çok konuda filozoflara niçin karşı çıktığı ve niçin onların düşüncelerine eleştiri ve itirazlar yöneltdiği sorulabilir.

Bu soruya cevaben şöyle denilebilir: Âmidî'nin filozofların eserleriyle tanışıklığı olduğu doğrudur, ama onun felsefe ve filozoflar ile tanışıklığı olmadan önce birinci sınıf bir Eş'arî'dir. Şu mesele de önemlidir ki bir insan Eş'arîlerin ilkelerine bağlı kalmak isterse mecburen felsefeyi kurban etmeli ve bazı felsefî ilkeleri geçersiz ve yanlış saymalıdır. Seyfüddîn Âmidî felsefî meselelere ilgi göstermekle beraber Eş'arîler'in düşüncelerinin ilke ve esaslarını gözden geçirmeye asla hazır değildir. O kelam kitaplarında Eş'arîler'in bazı tutumlarını savunmuş olmasına ilave olarak kendi felsefî eserlerinde de savunma ve yandaşlık yapmıştır.

Daha önce işaret edildiği üzere, Seyfüddîn Âmidî felsefî ve kelamî terimleri açıklamış ve *el-Mübîn fî Şerhi Elfâzi'l-Hukemâ' ve'l-Mütekellimîn* adlı kitapta toplamıştır. Bir mukaddime, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşan bu kitap tarihî yönden önemlidir ve Müslüman düşünürlerin felsefî-kelamî sözlük yazarlığını göstermektedir. Elbette Mirseyyid Şerîf Cürcânî'nin değerli *et-Ta'rîfât* (Tanımlar) kitabı ve aynı şekilde Tehânevî'nin *Keşşâfu Istılâhi'l-Fünûn*'u (Sanatların Terminolojisini Açıklayan Kitap) da çok önemlidir ve felsefî düşünceler tarihinde Müslümanların felsefî sözlük yazıcılığını gösterir. Ancak hakikat şu ki Seyfüddîn Âmidî, Cürcânî ve diğerlerinden önce bu işe el atmıştır, bu yüzden de o felsefî sözlük yazıcılığında bir öncü olarak görülebilir.

Bir felsefe-kelam sözlüğü olarak bu İslam düşünürünün eserinde eleştiri ve itiraz konusu olan şey onun felsefî terimleri açıklayıp çözümlerken bilim adamlığının gerektirdiği tarafsızlığını koruyamaması ve Eş'arî bakış açısıyla konuşmasıdır. Örnek olarak "irade", "kudret" ve "kelâm/konuşma" gibi terimlere işaret edilebilir. Âmidî'nin bu terimler hakkındaki ifadesi şöyledir:

أمّا الإرادة فعبارة عن معنى يوجب تخصيص الحادث بزمان دون زمان. وأمّا القدرة
فعبارة عن معنى يوجب التخصيص بالوجود دون العدم. وأمّا الكلام فإنّه يطلْق على
العبارات المفيدة تارة وعلى معانيها القائمة بالنفْس أخرى.[1]

Bu ifadede görüldüğü üzere, Seyfüddîn Âmidî'ye göre irade, hâdis bir şeyin belli bir zamanla belirlenmesini ve özelleşmesini gerektiren bir anlamdır. Kudret ise bir şeyin yoklukla değil, varlıkla belirlenmesini ve özelleşmesini

1 Seyfüddîn Âmidî, *el-Mübîn fî Şerhi Elfâzi'l-Hukemâ' ve'l-Mütekellimîn*, ed. 'Abdulemîr el-A'sam, "el-Feylesûf el-Âmidî" adıyla, Beyrut 1987, s. 127.

gerektiren şeydir. Son olarak kelâm/konuşma, anlamlı sözlere denildiği gibi nefste/zihinde bulunan anlamlara da denilir.

İslam düşünce tarihiyle tanışıklığı olan kimseler Âmidî'nin söz konusu terimler hakkında söyledikleri şeylerin Eş'arîler'in yöntem ve öğretisiyle uyumlu olduğunu iyi bilirler. Oysa bu terimler başka şekilde de açıklanabilir ve başkaları Âmidî ile bu konuda hemfikir değildir.

Kelâmın nefste/zihinde bulunan anlamlar hakkında kullanılması Eş'arîler nazarında "kelâmî nefsî/içsel konuşma" olarak isimlendirilen şeydir. İradenin bir müreccih/tercih edici olmaksızın belli bir zamanla özelleşmesi ve belirlenmesi de imkânsızdır ve iradenin kendisi iradenin müreccihi olamaz. Kudret de bir şeyin varlıkla özelleşmesinin sebebi olamaz; bilakis yaratmayabilme gücü de bir tür kudrettir.

Seyfüddîn Âmidî'nin felsefî terimlerin anlamlarıyla ilgili tutumu sadece verdiğimiz örneklerle sınırlı değildir; bilakis o pek çok bağlamda kendi eğilimine göre davranmakta ve kendi isteklerini felsefi terimin yaygın anlamı olarak ortaya koymaktadır. Bu Eş'arî düşünür ruhu buharımsı ince bir cisim olarak tanımlar ve onun kaynağını kalp ve nefes olarak belirler.[2] Elbette bu nazariye kelamcılar arasında yaygındır ve pek çok kimse onu desteklemiştir. Ancak pek çok filozof da bu nazariyeye muhalefet etmiş ve ruhun cismanî olduğu görüşünü reddetmiştir.

Biz bir Eş'arî düşünürün filozofların esas ve ilkeleri temelinde konuşmasını beklememeliyiz. Ama bir insan filozofların terimlerini açıklıyorsa, onların görüşüne aykırı olarak konuşmamasını ve filozofların kabul ve onayını almamış bir şeyi felsefî bir nazariye olarak tanımlamamasını bekleyebiliriz. Bu beklenti Seyfüddîn Âmidî'nin mantığa ve kurallarına sıkı sıkıya bağlı olduğunu ve elden geldiğince mantık kurallarını korumak ve yöntemlerine uymak için büyük çaba harcadığını gördüğümüzde daha da artar. Bu Eş'arî kelamcı mantığa tâbi olma ve kurallarına bağlı kalmada kendisinin selefi olan Ebû Hâmid Gazâlî'nin izinden gider ve bu konuda onun yöntemini kendine örnek alır. Bu yöntemin izlenmesi, kelam ilminin mantık disipliniyle karışmasına ve bu ilmin çehresinin değişmesine sebep olmuştur.

Her halükârda Âmidî de Gazâlî gibi filozoflarla savaşa çıkmış ve pek çok bağlamda onların nazariye ve görüşlerine eleştiriler yöneltir. Ayrıca *Ğâyetü'l-Kelâm fî 'İlmi'l-Kelâm* adlı önemli eserinde mühim dinî meselelerin her birinde felsefî nazariye ile İslam inancı arasındaki farka işaret eder ve ikisinin birbiriyle uyumsuz olduğunu ortaya koyar. Âmidî felsefî nazariye ile dinî inanç arasındaki farklılığa işaret ettiği yerde şöyle söyler: Felsefî görüşe

2 Âmidî, *a.g.e.*, s. 109.

göre durum böyledir; İslam inancına göre şöyle olacaktır. Böylece o felsefe ve dinin karıştırılması tehlikesinden uzak durmaya çalışır ve aralarındaki ikiliği ve ayrılığı vurgular. İşte bu tarz düşünce temelinde Seyfüddîn Âmidî, Mu'tezile'yi mülhid sayar ve bu hükmü Mu'tezile dışındaki bazı müteellihlere/metafizikçi-zahit filozoflara da teşmil eder. Bu Eş'arî düşünür, İbn Sînâ'yı müteahhir filozof olarak isimlendirir. Bu ifadeden de onun, önceki filozofları ve İbn Sînâ'dan önce yaşamış kimseleri çok iyi tanıdığı anlaşılmaktadır.[3]

Âmidî, [Allah'ı yaratıklara benzetme anlamındaki] teşbihin geçersizliğini ortaya koyduğu *Ğâyetü'l-Kelâm* kitabının ikinci kuralında filozofları eleştirip der ki: "Bu grup Allah'ın cevher olduğunu söyler." Elbette Âmidî bazı mahir filozofları bu suçlamadan hariç tutar ve bazı filozofların Allah'a "cevher" adını nispet etmekten uzak durduğuna inanır. Âmidî bu filozofların adını zikretmemiştir, ama sanki bu sözüyle İbn Sînâ'yı kastetmektedir.

Bilinmelidir ki büyük İslam filozoflarından hiçbiri Allah hakkında "cevher" adını kullanmayı uygun bulmaz. Zira filozoflara göre cevher, dış/somut dünyada var olduğunda konuda [yani bir başkasına bağlı olarak] var olmayan mahiyete denir. Buna göre cevher tanımında mahiyet kavramı yer alır. Allah'ın mahiyet sahibi olmaktan uzak ve yüce olduğu ise herkesin kabulüdür. Bu öncüllerin mantıksal sonucu, Allah'ın cevher olmadığıdır. Filozoflar da bu öncülleri bilmekte ve mantıksal sonucunu kabul etmektedir. Bir başka deyişle, filozoflara göre Allah'ın mahiyeti yoktur, mahiyeti olmayan şey ise kesinlikle cevher değildir.

Bu söylenilenleri dikkate aldığımızda, Seyfüddîn Âmidî'nin filozofları niçin itham ettiğini ve niçin onları Allah'a cevher demekle suçladığını anlamak mümkün değildir. Eğer bu Eş'arî düşünür mezheptaşları olan kelamcıları bu inanca sahip olmakla suçlasaydı, hakikatten o kadar da uzak düşmüş olmazdı. Zira kelamcıların çoğunluğu Allah'ın mahiyeti olduğunu söylerler. Şu nokta da herkesin kabulüdür ki, eğer bir insan Allah'ın mahiyeti olduğunu söyleyecek olsa, o mahiyetin arazî bir mahiyet olduğunu söyleyemez. Buna göre tek çıkar yol Allah'ın mahiyetini cevhersel mahiyet görmektir. İşte bu noktada da, kelamcıların Allah'ın cevher olduğunu söyleme tuzağına düşme konusunda filozoflardan kat be kat daha açık ve daha savunmasız olduğu söylenebilir.

Seyfüddîn Âmidî'nin eserlerini incelediğimizde onun filozoflarla kafasının uyuşmadığı ve onların sözlerini eleştirmeye çalıştığı açıkça görülür. Bu Eş'arî düşünür tıpkı diğer mütekellimler gibi "Birden çoğun çıkması imkânsızdır" felsefî ilkesini sorunsallaştırır, anlamsız ve temelsiz bir söz sayar. Ancak o der ki, eğer birden ancak birin çıkacağı sözü doğru olsaydı, kaçınılmaz şekilde,

---

3 Seyfüddîn Âmidî, *Ğâyetü'l-Kelâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, thk. Hasan Mahmûd 'Abdullatîf, Kahire 1971, s. 10.

birden çıkmış olanın da bir olması gerekirdi. Bu hüküm ise hepsinde doğru olsaydı, varlık âleminde çokluk olmazdı. Oysa biz çokluklarla karşılaşırız ve çok şeyleri açıkça görürüz. Filozofların sözlerine aşina olan kimseler iyi bilirler ki ilk malûl ve ilk sudûr eden şeyde çokluk yönleri vardır ve bu yönler İlke'den [Tanrı'dan] sudûr etmemiştir; bilakis Zât'ın gerekleridir. İlk sudûr eden şey, İlke yönünden başkası sebebiyle ve aracılığıyla zorunlu varlık, kendi özü bakımından ise mümkün varlıktır. Öte yandan, ilk sudûr eden şey hem kendi özünü bilir, hem de İlke'sinin farkındadır. İşte burada ilk sudûr eden şeyin, kendisinin pek çok yönünden her birinin bir başka şeyin ortaya çıkışının illeti ve ilkesi olduğu söylenebilir. Seyfüddîn Âmidî bu sözü çocukça bulur ve der ki: İlk sudûr eden şeyde çeşitli yönler olarak zikredilen şeyler eğer ilk malûlün kendisinde çokluğun ilkesi olursa, kaçınılmaz şekilde, birden çoğun çıktığını söylemeliyiz. Ama eğer bu yönler ilk sudûr eden şeydeki çokluğun sebebi olmazsa, niçin çeşitli yönlerin Zorunlu Varlık'tan sudûr etmesi imkânsız sayılmaktadır? Seyfüddîn Âmidî burada sözü uzatır ve "Bir" konusundan ara ara bahseder. Elbette bu kurala muhalefet eden sadece Âmidî değildir; bilakis kelamcıların hepsi bu meselede filozoflarla tartışmaya girmiştir.

Biz burada bu kuralın delilleriyle ilgilenmiyoruz, bunun yerine sayın okuyucuyu *Kavâ'id-i Küllî Felsefî der Felsefe-i İslâmî* adlı eserimize yönlendiriyoruz. Aynı zamanda şu hususa da işaret ediyoruz: Kelamcıların filozoflara muhalefet ve düşmanlığının sâiki ve itkisi bu kuralla ilgili olarak başka her konuda olduğundan daha ziyade dinî ve akidevîdir, zira kelamcıların ve fakihlerin nazarında birden çoğun sudûrunun/çıkmasının imkânsızlığı Allah'ın mutlak kudretiyle bağdaşmaz. Elbette bir insan bu ilkenin içeriğini dikkatli şekilde düşünüp anlayacak olsa, onu hiçbir şekilde Yaratıcı'nın mutlak kudreti ile uyumsuz görmez.

Seyfüddîn Âmidî, "Birden çoğun çıkması imkânsızdır" şeklindeki felsefî ilkeyi reddettikten sonra bir başka çok önemli felsefî ilkenin reddine koyulur. İslam felsefesiyle aşina olan kimseler, filozoflara göre bir şeyin zorunluluk sınırına ulaşmadıkça var olamayacağını iyi bilirler. Bu ilke pek çok felsefî kitapta gündeme getirilmiştir ve kısa ifadelerle bir cümlede şöyle geçer:

الشيء ما لم يجب لم يوجد

Bir şey zorunlu hale gelmedikçe, var olmaz. Bu ilkeye göre, evleviyet/öncelikliлik de reddedilmelidir, zira bir şey mümkün olarak, varlığa ve yokluğa eşit uzaklıkta bulunduğunda, zorunluluk sınırına ulaşmadığı müddetçe eşitlik hali üzere kalır ve sonuçta varlık aşamasına ulaşamaz.

Seyfüddîn Âmidî bu ilkeyi inkâr eder ve der ki: "Mümkün bir şeyin dışarıdan bir müreccihten aldığı şey zorunluluk değil, varlıktır." Bu Eş'arî düşünüre

göre varlık, zorunluluktan sonra değildir; bilakis varlığa ilişen bu zorunluluktur. Böylece yukarıda geçen ilkeye yer kalmaz ve bir şeyin varlık aşamasına ulaşmadan önce zorunluluk aşamasına ulaşması gerekmez. Dolayısıyla filozofların "Bir şey zorunlu olmuş, sonra var olmuştur" sözü yerine, Seyfüddîn Âmidî "Bir şey var olmuştur, sonra zorunlu olur" der. O, âlemi mümkün sayar; ama mümkünün anlamında zorunluluğu ve imkânsızlığı değil, varlık ve yokluğu esas alır. Bir başka deyişle, Âmidî mümkün âlemi hem varlığı hem yokluğu caiz olan olarak tanımlar, "zorunluluğu caiz olan" ve "imkânsızlığı caiz olan" gibi ifadelerden kaçınır.

Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

...إنّ العالم ممكن والممكن جائز الوجود وجائز العدم،

لا جائز الوجوب وجائز الإمتناع...[4]

[Âlem, mümkündür; mümkün ise zorunluluğu ve imkânsızlığı caiz olan değil, varlığı ve yokluğu caiz olandır. *Mütercim*] Bu alıntıda görüldüğü gibi, Âmidî varlığı ve yokluğu esas almakta ve mümkünü varlık ve yokluğa nispetle değerlendirmektedir. Ona göre zorunluluk varlığa ilişir ve o, zorunluluğun varlıktan önce olduğunu şiddetle reddeder.

Felsefî ilkelere aşina olan kimseler Seyfüddîn Âmidî'nin bu kitapta öne sürdüğü şeylerin sağlam ve mantıklı bir sözden ziyade bir slogana benzediğini iyi bilirler. O, her türlü zorunluluğu yaratma işinde varlık alanından silmeye çalışır. Ne var ki o varlığın tam kalbinde ve merkezinde bir tür zorunluluğun gizli olduğunun farkında değildir. Bir insan nasıl olur da varlığın gerçekliğine inanır, ama aynı zamanda varlığın zorunluluğunu inkâr eder? Zorunluluk, varlığın bir gereğidir. Bir diğer ifadeyle bu iki kavram birbirinden farklı olmakla beraber, hakkında kullanıldıkları şeyler bir ve aynıdır. Şu halde zorunluluk varlığın hallerindendir ve anlamı zorunluluğun, varlığın dışında bir gerçekliği olmadığıdır. Zorunluluğun varlığın dışında bir gerçekliği olmadığı söylendiğinde, bununla kastedilen varlığın yokluğu kabul etmediği ve varlığın daima yokluğu kovup engellediğidir. Varlığın zorunluluğu, yokluğun daimî nefyidir. Şu halde, zorunluluksuz varlık olmaz ve zorunluluğa ulaşmayan kimse varlığı elde edemez.

Biz burada Alman filozof Leibniz'in ortaya attığı "yeterli yön esası"ndan söz etmiyoruz. Zorunluluğun kısımlarından da bahsetmiyoruz. Şu kadarını söyleyelim ki varlık, ezelî zorunluluğa sahiptir; ezelî zorunluluğun olduğu yerde de

---

4 Seyfüddîn Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, thk. Hasan Mahmûd 'Abdullatîf, Kahire 1971, s. 252.

yokluk düşünülemez. Eğer bir insan zorunluluğun anlamını bilir ve de varlığın anlamı üzerinde düşünürse, kolaylıkla bir şeyin zorunluluk sınırına ulaşmadığı müddetçe varlık sahnesine adım atmayacağını kolaylıkla bilir. Yani nasıl ki varlık bir şey için zorunlu değilse, yokluk da onun için zorunlu değildir. Akıl bir mahiyetin, dışarıdan bir âmil/etken olmaksızın eşitlik sınırından çıkmasının imkânsız olduğundan şüphe etmez. Bu dış etkene, filozofların terminolojisinde "illet/sebep" denir. Nasıl ki akıl bir mahiyetin, eşitlik sınırından çıkması için dış etkeni zorunlu görüyorsa, varlık tarafının illet aracılığıyla tercih edilişinin ancak zorunlu kılma/gerektirme (*îcâb*) şeklinde gerçekleşeceğini de zorunlu görür. Zira zorunlu kılma/gerektirme gerçekleşmezse, mahiyet için varlık belirlenip kesinleşmez, onun varlık ve yokluk tarafı aynı şekilde imkân halinde bâki kalır. Bir başka deyişle, zorunlu kılma/gerektirme varlıktan önce gerçekleşmezse, "Bu mahiyet var olmayabilecek iken niçin var olmuştur" sorusu gücünü muhafaza eder.

Şimdiye kadar anlatılanlar ışığında şöyle söyleyebiliriz: Filozofların bir ilke olarak zorunluluğun varlığa önceliği konusundaki sözleri son derece sağlamdır. Bu yüzden Seyfüddîn Âmidî'nin filozoflar karşısındaki tutumu ve zorunluluğun daima varlığa iliştiği şeklindeki görüşü son derece zayıf ve temelsizdir. Onun zorunluluğu, yaratma işinde varlık alanından silme çabasındaki amacı [ilahî] özgür iradeye yer açmaktır. Bu Eş'arî düşünür, İslamî esaslara göre varlık âlemindeki bütün mevcudatın Allah'ın iradesi ve özgür seçimi ile yaratıldığını iyi bilmektedir. Ona göre zorunluluğun hiçbir şekilde özgür seçim ile uyumlu olmadığı müsellemdir.

Seyfüddîn Âmidî yaratma konusunda her türlü zorunluluğu nefyeder ve onun yerine irade ve özgür seçimden bahseder. Bu yüzden, mahiyetin eşitlik sınırından çıkması için müreccihin/tercih edicinin varlığı konusunda, başka düşünürlerin eserlerinde benzeri az bulunur şekilde konuşur. O çok açık biçimde şöyle söyler: "Yokluğun müreccihi, varlığın müreccihi ile aynıdır. Âmidî'nin bu konudaki ifadesi şu şekildedir:

المرجّح للعدم هو المرجّح للوجود[5]

[Yokluğu tercih eden, varlığı tercih edendir. *Mütercim*] Bu ibarede görüldüğü gibi, Âmidî'ye göre yokluğun müreccihi varlığın müreccihi ile aynı şeydir. Onun demek istediği, mahiyeti mümkünlük eşitliği sınırından çıkaran şeyin Allah'ın irade ve özgür seçiminden ibaret olduğudur. Bilinmelidir ki Seyfüddîn Âmidî'nin Allah'ın iradesi ve âlemin yaratılması konusunda ortaya koyduğu görüş hiçbir şekilde İslam filozofları tarafından reddedilmiş değildir.

5 *Ğâyetü'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, s. 21.

İhtilaf konusu olan ve Âmidî ile filozoflar arasında ayrılığa sebep olabilecek olan şey kişilerin Allah'ın iradesinden ne anladığıdır.

Allah'ın kudret ve iradesi kelamcılar tarafından filozofların kabul etmeyeceği şekilde tanımlanmıştır. Elbette filozoflar da kelamcıların kabul etmeyeceği şekilde Allah'ın kudret ve iradesi hakkında söz söylemişlerdir. Kudret ve irade, hakeza özgür seçim meselesi kelamcıların eserlerinde mümkünlük anlamının Hakk Teâlâ'nın sıfatlarının mukaddes alanına girmesinin yolunu açacak şekilde ele alınmıştır. Örneğin kudret ve özgür seçimi tanımlamak için "Fiilin Hem Yapılmasının Hem Yapılmamasının Doğruluğu (*Sihhatü'l-Fi'li ve't-Terki*)" adı önerildiğinde ister istemez mümkünlük anlamı kudret ve özgür seçim tanımında yer almıştır. Zira fiilin yapılmasının ve yapılmamasının doğruluğu, fiilin olabilirliği ve imkânı anlamına gelir.

İslam filozofları kelamcıların yaklaşımını zekice reddetmiş ve mümkünlük anlamının Hakk Teâlâ'nın zat ve sıfatlarının mukaddes alanına girmesini gerektirecek her türlü söz ve düşünceyi geçersiz saymışlardır. Filozoflar bu meselede korkunç mümkünlük uçurumuna düşmeyecek şekilde konuşmaya çalışırlar.

Filozofların görüşlerini ele almak ve nazariyelerini açıklamak bu bölümün sınırlarının ötesindedir. Ancak şu kadarını söylemeliyiz ki, zorunluluk Hakk Teâlâ'nın zatı ve sıfatları konusunda esaslı öneme sahiptir ve filozoflar ona dayanırlar. İslam filozofları içeriği şöyle olan bir felsefî ilkeye dayanırlar: "Varlığı zatı gereği zorunlu olanın, bütün bakımları ve yönleri de zorunludur." Bu ilkeyi ifade eden ibare Arapça felsefe kitaplarında şöyle geçer:

واجب الوجود بالذّات واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيّات

Varlık bizzat zorunlu olduğunda, varlığın diğer yönleri ve bakımları da zorunlu olur. Zorunlunun varlığı hiçbir şekilde mümkünlük sıfatlarıyla uyumlu değildir. Buna göre Allah'ın kudret ve özgür seçimini mümkünlük anlamını gerektirecek şekilde tanımlamaya çalışan kimseler hataya düşerler.

Seyfüddîn Âmidî "Zorunlu Varlık"ı ispatlamak için çok çabalamış ve bu amaca ulaşmak için sağlam ve güçlü deliller ortaya koymaya çalışmış düşünürlerden biridir. O, önemli ve çok esaslı şu noktaya eğilmiştir: Zatıyla zorunlu varlık hakkında yokluğu farz etmek, zatî imkânsızlığı gerektirir. Yani kendi zatıyla zorunlu olan bir şeyin yokluğu zatî imkânsızlıktır. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

الواجب لذاته ما لو فرض معدوماً لزم منه المحال لذاته، لا لغيره.[6]

6 Seyfüddîn Âmidî, *a.g.e.*, s. 13.

[Zatı gereği zorunlu olan, yok sayıldığında bir başkası sebebiyle değil, zatı gereği imkânsız bir durumun gerektiği şeydir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Âmidî zatı ile zorunlu varlık olan şeyi yok farz etmenin zatî bir imkânsızlığa sebep olacağına inanır. Bu Eş'arî düşünür zatı ile zorunlu varlık hakkında doğru şekilde konuşur ve güçlü bir duruş sergiler, ama bir başkası sebebiyle zorunlu olandan bahsederken sözleri zayıf ve güçsüz bir yapı arz eder.

Yukarıda geçtiği üzere, Âmidî zorunluluğu varlığa ilişik sayar ve varlıktan önceki her türlü zorunluluğu inkâr eder. Bu inanca karşılık, filozoflar varlıktan önce gelen zorunluluk kavramına dayanmışlar ve bozulmaz bir aklî ilke olarak demişlerdir ki: "Bir şey zorunluluk sınırına ulaşmadığı müddetçe, varlık kazanmaz." Elbette bu anlaşmazlık, filozoflar ile kelamcıların çoğunluğu arasında daima cereyan etmiş ve hâlâ sona ermemiş yaygın ve geçmişi olan bir anlaşmazlıktır.

İbrahimî dinlerin tâbileri Allah Zülcelâl'in evrenin yaratıcısı olduğu ve varlık evrenini irade ve özgür seçimi ile yarattığı konusunda şüphe etmezler. Allah'ın iradesi ve özgür seçimi ile yaratılmış bir şeyin ise hâdis olduğu [önce yok iken sonradan var olduğu], hâdis olanın da kendisinden önce yokluk olmaksızın var olamayacağı hususunda tereddüt ve şüphe yoktur. Kutsal dinî metinlerde de yaratma konusu ortaya atılır ve Allah Zülcelâl, yaratıcı olarak bilinir.

Seyfüddîn Âmidî diğer bütün kelamcılar gibi özgür seçim anlamının zarar görmemesi için varlıktan önceki her türlü zorunluluğu inkâr etmiştir. Ancak filozoflar kendi fikrî konumlarına bağlı kalmışlar ve mevcudatın zorunluluğunun varlıklarından önce olduğu düşüncesi üzerinde ısrar etmişlerdir. Filozoflara göre Allah Zülcelâl, İlk Sebep (*'İllet-i Ûlâ*) ya da Sebeplerin Sebebi'dir (*'İlletü'l-'İlel*) ve varlıklarla olan ilişkisi illet-malûl/sebep-sonuç ilişkisi olarak görülür. Bu filozoflar dinî inançları aklîleştirmeye çalışırlar. Buna karşılık aklîyi dinîleştirmeye çalışan kimseleri de tanımaktayız. Bu serüvenin uzun bir geçmişi vardır ve şu soru daima sorulmuştur: Acaba dini tahlil eden akıl mıdır, yoksa aklı temellendiren din midir?

Hakikat şu ki, insan dinî bir varlık olmakla beraber akıllıdır da. Bir başka deyişle, insan din ve akıl karışımıdır. Aklî görünümler ile dinî görünümler arasındaki ikiliğin bizzat kendisinde bir tür birlik ve uyum vardır. Dini aklîleştirme meselesi, İslam dünyasının düşünürlerinin çabası ile sınırlı değildir; bilakis, bu mesele İslam'dan önceki din ve mezheplerde de ortaya atılmıştır.

Hıristiyanlık âleminde dini aklîleştirme yolunda çaba harcamış ve bu alanda eserler bırakmış kimseleri biliyoruz. Bu yolun öncüsü olarak, bilinen en önemli düşünürlerden biri olan meşhur İskenderiyeli filozof Ammonius'u zikredebiliriz. Bu filozof miladî beşinci yüzyılın sonlarında ve altıncı yüzyılın

başlarında yaşamıştır ve Yahyâ Nahvî'nin [John Philopinus. *Mütercim*)] ve Olympiodorus'un hocalarındandır. O, Atina'da Proclus'un öğrencisi olmuş ve sonunda babası Hermias'ın yerine İskenderiye felsefe okulunun başına geçmiştir. Ammonius, Hıristiyanlık inancı ile felsefe bilgisini uzlaştırmıştır. O, İslam dünyasında çok meşhurdu ve bu şöhret İbnu'n-Nedîm'in *Fihrist*'i ve özellikle Fârâbî'nin *el-Cem'u beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn* risalesinde Ammonius'un risalesine âlemin yaratıcısı konusunda yaptığı işaretlerde açıkça görülür.

Fârâbî'nin işaret ettiği risale, Aristocu İlk Sebep'in âlemin yaratıcısı ile aynı olduğuna dair Ammonius'un öğretisini insanın zihninde uyandırır; öyle ki bize ulaşan bilgiler Bîrûnî'nin Ammonius'un risalesini, yani *İhtilâfü'l-Akâvîl fî'l-Mebâdî*'yi, kendisinin faydalandığı metinlerden biri olarak zikreden yegâne İslam düşünürü olduğunu gösterir. Bu risale başka düşünürler tarafından da kullanılmış, ama bu durum onun ismi onların eserlerinde zikredilmeksizin gerçekleşmiştir. Bunlar arasında Ebû Hâtim Râzî, Ebû Ya'kûb Sicistânî ve özellikle Şehristânî zikredilebilir. Buna göre Bîrûnî'nin dikkatli araştırma yöntemi olmasaydı, İstanbul şehrinde bulunmuş olan Ammonius'un risalesinin orijinalliği sorgulanırdı. Bîrûnî üç bağlamda Ammonius'un risalesinden faydalanmış ve faydalandığını zikretmiştir.

Birinci bağlam *el-Âsârü'l-Bâkiye*'sindedir. Bu eserde Ammonius'un risalesine işaret eder ve onu "*Ârâü'l-Felâsife*/Filozofların Görüşleri" adıyla zikreder. O bu bağlamda metinden, Pisagor'un iki öğrencisi hakkında olan bir bölüm aktarır. Onun düşüncesine göre bu iki kişi ders vermek için Doğu'ya doğru yolculuğa çıkmıştır. Ammonius'un dediğine göre bu iki kişiden birinin adı Fullanus olup Hindistan'a gitmiş ve yedi yıl bir Brahman'a öğretmenlik yapmıştır. Bu Brahman, Fullanus'tan sadece biraz felsefe bilgisi öğrenmiş ve hocasının ölümünden sonra onun soyutlamacı dininin kendisini değil, sadece onun somutlaşmasını kavrayabilmiştir. Bu söz Ammonius'un düşüncesinin temel özüdür. Onun iddiasına göre, felsefe soyut bir bilgidir; din ise mutlak anlamında, o bilginin somutlaşmasıdır. O aynı şekilde, Mecus hakkında da Pisagor'un mezhebinin ruhanî olduğunu, buna karşılık Mecus'un mezhebinin cismanî olduğunu hatırlatır. Ammonius'un metninin temeli din-felsefe ilişkisine dayanır. Bir şeyden veya yoktan yaratmak meselesi, Yaratıcıyı arayış, İlk Yaratıcı, feyz ve sudûr, son olarak hak ile hikmet arasındaki ilişki o bağlamda ele alınan meselelerdendir. Bu risalede dinî inançlar, soyut felsefî hakikatlerin somutlaşması olarak görülür.

Bîrûnî *Tahkîku Mâ Li'l-Hind* (Hint Araştırması)[7] adlı kitabının sekizinci bölümünde iki kez Ammonius'un metnini zikreder. Bîrûnî "mokşa" kavramının,

7 Bu değerli eser Kıvameddin Burslan tarafından *Tahkîku mâ li'l-Hind: Bîrûnî'nin Gözüyle Hindistan* adıyla Türkçeye çevrilmiş ve 2015 yılında Türk Tarih Kurumu tarafından basılmıştır (*Mütercimin notu*).

sûfîlerin marifet makamının, Yunan felsefesindeki İlk Sebep'le bağlantıya geçmenin ve aynı şekilde feyiz/sudûr nazariyesinin temelde aynı olduğuna inanır. Bu benzerlik hepsinin ortak bir sona ve gayeye yönelmesi bakımındadır. Bîrûnî'nin yazısından Hintli yolla kurtuluşun en pratik, tasavvufi yolla kurtuluşun en ruhanî ve Yunanlı yolun en akılcı olduğu çıkarsanabilir. Bîrûnî'nin dediğine göre aynı bölümde kurtuluşun ikinci yolu Yunanlıların iddiasına göre feyiz yoludur.[8]

Bu söylenilenler ışığında Seyfüddîn Âmidî gibiler ile filozoflar arasında ihtilaf konusu olan şeylerin uzun bir geçmişi olduğu ve Ammonius'un bu konuda öncülük etmiş kimselerden olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

8 Ammonius'un risalesi ve Bîrûnî hakkında nakledilen bilgiler, Dr. Hüseyin Ziyâî'nin *Bîrûnî û Risâle-i Ammonius* adlı küçük bir risalesinden alınmıştır.



14

SEYFÜDDÎN ÂMİDÎ'NİN ZORUNLULUK VE ÖZGÜR SEÇİM KONUSUNDA KENDİNE HAS TUTUMU

Bütün dinlerin mensupları Allah Zülcelâl'in kudretine inanır, ama kelamcılar ve filozoflar kudretin anlamını yorumlamada ihtilaf ederler. İslam kelamcılarına göre "kâdir/her şeye güce yeten" sıfatı, varlık âlemini hem yaratmanın hem de yaratmamanın Allah için caiz/mümkün olması [Allah'ın varlık âlemini hem yaratabilmesi hem de yaratmayabilmesi], yaratma ve yaratmama taraflarından hiçbirinin Hakk Teâlâ'nın zatının gereği olmamasıdır. Bir başka deyişle, fiilde bulunmanın yahut bulunmamanın Allah Zülcelâl'in zatından ayrılması imkânsız değildir. Filozoflar bu sözden memnun değildir, bunun yerine fiilde bulunmamanın Hakk Teâlâ'nın fiili için eksiklik oluşturacağını, Hakk Teâlâ'nın mukaddes sahasında ise eksikliğin imkânsız olduğunu öne sürerler. Bu yüzden "kâdir" sıfatını başka bir şekilde yorumlar ve derler ki: "Kâdir/her şeye gücü yeten" sıfatı, Allah'ın bir işi yapmayı irade ettiğinde/dilediğinde yapması, irade etmediğinde/dilemediğinde yapmaması anlamına gelir. Elbette filozoflar bu tanıma bir kayıt daha eklemiş ve demişlerdir ki: Ne var ki Allah daima irade eder/diler ve sonuçta daima fiilde bulunur/yapar.

Bir başka deyişle, filozoflar "kâdir/her şeye gücü yeten" sıfatını şartlı önerme tarzında tanımlamışlar, ama birinci şartlı önermede öncülün doğruluğunu zorunlu ve gerekli görmüş, ikinci şartlı önermede ise öncülün doğruluğunu imkânsız görmüşlerdir. İkinci şartlı önermede öncülün imkânsızlığı şu anlamdadır: Fiilin irade edilmesi ve yapılması gereklidir ve Allah daima yaratır ve varlığa getirir. "Eğer Allah dilemese, hiçbir fiili yapmaz" sözüyle kastedilen anlam, Allah'ın fiilinde cebrin/mecburiyetin olmadığı, sadece zayıf ve güçsüz akılların cebr/mecburiyet kuruntusuna kapıldıklarıdır. Yani şudur: Allah'ın özgür seçimi ne cebr/mecburiyet ile bağdaşır, ne de örfte ve gelenekte özgür seçim (*ihtiyâr*) adı verilen şeyle bağdaşır. Zira örfte özgür seçim denilen şey, kişinin gerçekleşmesi mümkün olan iki şey arasında yaşadığı bir tür tereddüt ve şüphedir. Kişi sonrasında tereddüdün iki tarafından birini bazı faydaları gözeterek tercih eder ve icra eder. Böylesi bir özgür seçimin Hakk Teâlâ'nın mukaddes sahasında bulunmasının imkânsız olduğunu ve onu Allah'a nispet etmenin caiz olmadığını açıklamaya gerek yoktur. Allah'ın fiili, Kendisinin bildiği ve dilediği şekilde gerçekleşir. Hakk'ın bildiği ve dilediği şey ise hiçbir şekilde tereddüt kabul etmez.

Bu söylenilenler ışığında Allah'ın özgür seçiminin insanların geleneğinde ve ıstılahında "cebr/mecburiyet" ve özgür seçim denilen şey arasında yer aldığı söylenebilir. Bir başka deyişle, Allah'ın özgür seçimi ne bildik anlamda cebrdir/mecburiyettir, ne de bildik anlamda özgür seçimdir. Buna göre Allah'ın bildiği ve dilediği şey, olgunun ve gerçekliğin (*nefsü'l-emr*) temelidir. Gerçek (*nefsü'l-emrî*) olmayan bir şey asla var olmaz. Elbette bu hakikati idrak etmek pek çok insan için zordur. Bununla birlikte şu husus herkesin kabulüdür ki, her ikisinin de gerçekleşmesi mümkün olan iki şey arasındaki öncelikliliği sadece tereddütlü kimsenin vehmi ve düşüncesi idrak edebilir. Ama gerçeklik âleminde, olgusal olan şey zorunluluk üzere var olur, olgusal olmayan da asla var olmaz.

Burada sorunlu bir durum olarak kalan şey, kadim/ezelî fiilin veya etkinin özgür seçimli bir fâile nispet edilip edilemeyeceğidir? Bu soruya cevap verirken filozoflar ve kelamcılar birbilerine karşı konumlanmış ve pek çok bahiste bulunmuşlardır.

Bütün kelamcılara göre kadim olan şey, özgür seçime sahip fâile (*fâ'il-i muhtâr*) nispet edilemez, zira özgür seçimli fâilden sudûr eden fiil, kasıt ve özgür seçimden sonradır. Şu husus da herkesin kabulüdür ki bir fiil olarak kastedilmeyen ve özgür biçimde seçilmeyen[1] şey dış dünyada var olmaz. Buna göre

1 Metinde "bir fiil olarak kastedilen ve özgür biçimde seçilen şey" şeklinde olumlu gelmiştir. Ama bu ifade kelamcıların görüşüne aykırıdır. Bu yüzden metinde olumsuzluk edatının bir imla hatası olarak hazf edildiğini varsayarak metni bu şekilde "bir fiil olarak kastedilmeyen ve özgür biçim de seçilmeyen şey" olarak çevirdik.

kadim olan şey, özgür seçime sahip bir fâilin fiili olarak görülemez. Kelamcıların bu yoldaki çabası daima ilk fâil için özgür seçimi ispat etmek, sonra da her türlü kadim fiil ve etkiyi inkâr etmektir. Bir diğer ifadeyle, kelamcılara göre Allah özgür seçime sahip bir fâil olduğu için O'nun fiili asla kadim değildir.

Büyük düşünür Hâce Nasîrüddîn Tûsî kelamcıların yaklaşımını dikkatle ele alır ve der ki: Bu grup [kelamcılar] Allah'a özgür seçim nispet etmek yoluyla âlemin hâdis olduğu düşüncesine ulaşmazlar; bilakis iddialarının aksine, âlemin hâdis olduğu görüşünden hareketle özgür seçimi ispatlarlar. Hâce Tûsî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

"...فظهر أنّهم ما بنوْا حدوث العالَم على القول بالإختيار، بل بنوْا الإختيار على الحدوث..."[2]

[Onların âlemin hâdis olduğu düşüncesini özgür seçim görüşüne dayandırmadığı, aksine özgür seçimi hâdisliğe dayandırdığı ortaya çıkmış oldu. Mütercim] Bu alıntıda görüldüğü üzere, Hâce Nasîrüddîn Tûsî kelamcıların âlemin hâdis olduğu görüşünden hareketle Allah'a özgür seçim nispet ettiklerine, değilse Hakk Teâlâ'nın özgür seçime sahip olduğu inancından hareketle âlemin hâdisliği düşüncesine ulaşmadıklarına inanır. Bu konuda ne söylenirse söylensin, kelamcılar kadim bir şeyin özgür seçimli fâile nispet edilemeyeceği görüşünü paylaşırlar. Kelamcılar karşısında bazı kimseler de âlemi bir etki ve fiil olarak kadim bilirler ve sonuçta İlk Fâil'i inkâr ederler.

Bilinmelidir ki İslam filozofları burada özel bir yaklaşım sergilemişler ve bir eserin/fiilin kadim olmasının onun fâilinin özgür seçime sahip olmasına hiçbir şekilde ters olmadığına inanmışlardır. Bu metafizikçi filozoflar kendi zatı/özü ve hakikati itibarıyla eser gerektiğinde, bir şeyin o eserin kendisinden ayrılmayacağını düşünmüşler ve zat var oldukça eserin de var olacağını düşünmüşlerdir. Örneğin en yüce kalem veya ilk sudûr eden şey, kendisi ile Hakk Teâlâ'nın varlığı arasında aracının bulunmadığı ilk yaratıktır. Bu yüzden asla kendi kaynağından ayrılmaz ve Hakk Teâlâ'nın daimliği ile daim olur. Elbette filozoflara göre, yukarıda işaret edildiği üzere, kendi zatında mümkün varlık olan şey fâil tarafından zorunluluk sınırına ulaştırılmadığı müddetçe varlık sahnesine adım atamaz.

Seyfüddîn Âmidî işte burada özel bir tutum benimser ve filozofların sözlerini eleştirir. O burada sadece filozoflara değil, kelamcılara da muhalefet eder. Âmidî kelamcıların aksine, bir kadim eseri özgür seçimli fâile nispet etmeyi mümkün görür. Aynı zamanda, kelamcılardan uzaklaşırken filozoflara yakınlaşmamaya çaba harcar. Bu yüzden filozofların aksine, zorunlu kılmanın var kılmaktan önce olduğunu reddeder.

2 Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, Cild-i Sevvom, Namat-ı Pençom, Metbee'i Heydârî, s. 81.

Buna göre Seyfüddîn Âmidî, varlık âlemindeki bazı varlıkların kadim olduğuna inanır. Aynı zamanda bütün varlıkların kaynağının özgür seçime sahip fâil olduğunu düşünür. Bir başka deyişle, Âmidî varlıkların var edilmesinin kasıt ve irade yoluyla gerçekleştiğine inanır, ama bu söz bütün varlıkların zamanda hâdis olduğu anlamına gelmez. O, tıpkı filozoflar gibi, zamansal öncelik yerine zatî öncelikten bahseder; ama onların aksine, her türlü zorunlu kılmanın önceliğini reddeder. Seyfüddîn Âmidî var kılmanın önceliğini zorunlu kılmanın önceliğinin yerine geçirir, kasıt ve özgür seçim yoluyla varlığa getirmenin asla kastedilen ve özgürce seçilenin kadim olmasıyla uyumsuz olmadığına inanır. Seyfüddîn Âmidî var kılma önceliğini, zorunlu kılma önceliğinin yerine geçirmiş, kasıt ve özgür seçim ile yaratmanın, kastedilen/irade edilen şeyin kadim olmasıyla asla uyumsuz olmadığına inanmıştır. Buna göre kasıt ile yaratmak, kastedilen şey ile zaman bakımından birliktedir/onunla eşzamanlıdır; ama var kılmak, zat yönünden/öz bakımından var olmaktan öncedir. Şüphesiz elin hareketi, eldeki yüzüğün hareketi ile eşzamanlıdır, ama elin hareketi yüzüğün hareketine nispetle zatî önceliğe sahiptir.

Seyfüddîn Âmidî'nin sözlerinin özü şudur: Âlem ve içindekiler Allah'ın iradesi ve özgür seçimi ile yaratılmıştır, ama iradenin iliştiği şey/iradenin objesi ve kudretin gerektirdiği şey olmak bir şeyin hâdis olmasını gerektirmez. Nitekim iradenin iliştiği şey/iradenin objesi olmak da bir şeyin hâdis olmasını gerektirmez. Âmidî'ye göre irade ve özgür seçimin objesi olan bir tür hudûs ya da kıdemin dışında değildir. Ama hudûs veya kıdemin kaynağı iradenin objesi olmak olarak görülmemelidir. Bilakis hudûs veya kıdemin kaynağı, iradenin objesi olmanın dışında bir şey değildir.

Seyfüddîn Âmidî'nin bu konudaki metni şöyledir:

...وليس يلْزم من كوْنه متعلَّق الإرادة و مقْتضى القدْرة أن يكون حادثًا

كما لا يلْزم أن يكون قديما، بلْ القدم والحدوث إنما يعرض لما هو متعلق

الإرادة والقدرة بأمر خارج عنهما...[3]

[Fiilin, iradenin iliştiği ve kudretin gerektirdiği şey olmasından kadim olması gerekmediği gibi, hâdis olması da gerekmez; bilakis kıdem veya hudûs irade ve kudretin objesi olan şeye dışarıdan bir sebeple ilişir. *Mütercim*] Bu alıntıda görüldüğü gibi, Âmidî'ye göre kudretin objesi olmak, hudûs veya kıdemi gerektirmez. Onun nazarında hudûs veya kıdemin kudretin gereği/objesi olmak olarak görülemeyecek başka bir kaynağı vardır. Doğrudur, Âmidî hudûs veya kıdemin kaynağını kudretin gereği/objesi olmak dışında bir şey görür, ancak o

3 Seyfüddîn Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, s. 263.

bu faktöre işaret etmemiş ve basitçe bu meselenin üzerinden geçmiştir. Nûreddîn 'Abdurrahmân Câmi, Seyfüddîn Âmidî'nin bu konudaki kendine has yaklaşımına dikkat çekmiş ve değerli *ed-Durretü'l-Fâhira* kitabında onu ele almıştır.

Câmî bazı sûfîlerin varlık ve varlığa getirme meselesinde Seyfüddîn Âmidî ile hemfikirdir ve onun sözlerini dikkate alıp değerlendirir. 'Abdurrahmân Câmî'nin inancına göre, sûfîler Seyfüddîn Âmidî ile sadece onların da varlığa getirme önceliğini zorunlu kılma önceliğinin yerine geçirmek ve zorunluluğun varlığa önceliğinden bahsetmemek hususunda hemfikirdirler.[4] Câmî'nin kitabında, varlık ve varlığa getirme meselesinde Seyfüddîn Âmidî ile hemfikir olan sûfîlerin isimleri zikredilmemiştir, ama herkesin kabul ettiği gerçek şudur ki büyük düşünürler bir tür zorunluluk gerçekleşmeden varlığın ortaya çıkacağını kabul etmezler. Seyfüddîn Âmidî varlıktan önceki her türlü zorunluluğu inkâr ettiğinde demek istediği, bu âlemde varlık kazanan her şeyin irade ve özgür seçimle gerçekleştiğidir. İşte burada irade, mutlak olur ve özgür seçim her şeye hükmeder. İşte burada, hâdislerin vakitlerinin mutlak iradeyle eşit bir nispete sahip oldukları, dolayısıyla hâdisin belli bir vakte has olmasının sebepsiz ve gerekçesiz olduğu söylenebilir.

Seyfüddîn Âmidî bu probleme cevap olarak şöyle demiştir: Böylesi problemleri gündeme getiren kimseler iradenin anlamının geçersiz olduğuna hükmeder, zira kelamcıların hemfikir olduğu düşünceye göre irade hâdis şeyi o şeyin hudûs zamanı ile belirler ve özelleştirir. Buna göre falanca hâdis şey niçin falanca belirli zaman ile özelleşmiştir sorusu, irade niçin iradedir sorusu gibi anlamsızdır.

Âmidî'nin bu konudaki ifadesinin bir kısmı şöyledir:

...إذ الإرادة على ما وقع عليه الإتّفاق ليست إلّا عبارة عن

معنى يخصّص الحادث بزمان حدوثه...

[Zira irade, üzerinde hemfikir olunduğu şekliyle, hâdis şeyi hudûs zamanı ile özelleştirip belirleyen bir anlamdan ibarettir. *Mütercim*] Bu alıntıda görüldüğü üzere, Âmidî'ye göre irade hâdis şeyi hudûs zamanı ile belirleyen bir şeydir. Bu demek oluyor ki hâdisi hudûs zamanı ile belirli kılmak, iradenin özünü oluşturur; bu anlam da göz ardı edilirse irade anlamsız ve içeriksiz kalacaktır.

Fikrî ve felsefî meselelerle aşinalığı olan kimseler bu sözün ne kadar saçma olduğunu bilirler. İradenin özü, hâdis şeyi kendisinde hâdis olduğu zaman ile belirlemekten ibaret olursa, bu özün ve özsel şeylerin tekrarlanmasını gerektirir. Oysa tekrar özde ve özsel şeylerde imkânsız şeylerdendir.

---

4 Nûreddîn 'Abdurrahmân Câmî, *ed-Dürretü'l-Fâhira*, thk. Nicholas Heer ve 'Alî Mûsevî Behbehâî, Tahran, 1358, s. 29.

Seyfüddîn Âmidî peygamberlik meselesinde de özel bir yaklaşım benimser ve Eş'arîlerin ilkeleri temelinde meseleleri ele alır. O, peygamberliğin peygamberin şahsının özsel nitelikleri arasında yer almadığına, ama kazanılabilir arazî şeylerden de olmadığına inanır. Âmidî'ye göre peygamberlik, bir tür Allah tarafından büyük bir nimet olarak kişiye verilen bir bağıştır. Bu Eş'arî düşünür kendi mezhebinin ilkelerine dayanarak peygamberliğin zorunluluğunu kabul etmez; aynı şekilde peygamberliğin imkânsızlığını da kabul etmez. Seyfüddîn Âmidî sadece peygamberliğin caiz ve mümkün/olanaklı olduğunu söylemiş, sonra da zorunlu olduğunu söyleyen kimselerin delillerini red ve inkâr etmiştir. Elbette o, Brahmanların ve peygamberliğin imkânsız olduğunu söyleyen kimselerin delil ve burhanlarını da şiddetle inkâr eder. Âmidî; Brahmanları, Sâbiîleri ve tenasühçüleri peygamberliği inkâr eden kimseler olarak görür ve onların sözlerini sert biçimde eleştirir. O, filozoflar ve Mu'tezilîlere de saldırır ve peygamberliğin zorunluluğunu ispat sadedindeki sözlerini reddeder.

Biz şimdi filozofların peygamberliğin zorunluluğunu ispat konusundaki delil ve burhanlarıyla ilgilenmiyoruz. Brahmanların ve peygamberliği inkâr eden kimselerin delilleri de bahsimizin dışındadır. Burada ele aldığımız şey Âmidî'nin bir yandan filozofların peygamberliği ispat yönteminden ayrılıp uzaklaşması, diğer yandan ise onların vahyin algılanması hususundaki sözlerine yaklaşmasıdır. Ona göre peygamberin şerefli nefsi cevherinin saflığı ve fıtratının tamlığı aracılığıyla ilahî inayetin kapsamında yer alır ve gaybî sırları kabule hazır hale gelir. Bu hazır oluş neticesinde melekleri çeşitli suretlerde görür ve vahiy sözünü algılar. Peygamberin vahyin inişi sırasında gördüğü şey başkalarının bakışlarından gizlenmiştir ve onun çevresindeki kimseler hiçbir şekilde o şeyi göremezler, işitemezler. Peygamberin vahiy meleğini farklı şekillerde ve çeşitlerde gördüğü doğrudur, ancak bu şekillerin farklılığı meleğin hakikatinin veya suretinin değişebilir olduğundan değildir; bilakis peygamberin vahiy olarak algıladığı şey, ona hayal âleminde çeşitli şekillerde görünen bir dizi ruhanî hakikatler ve aklî cevherlerdir. Bir başka deyişle, akledilir hakikatler hayal âleminde peygamberin şahsına temessül eder ve uygun bir surette görünür. Hayal âleminde temessül eden bu suretler daha aşağı merhaleye de iner, sonra da iç duyularda ya da ortak duyuda görülüp izlenir. Peygamberin bu şekilde müşahede ettiği şey, meleğin suretidir; kelam/söz olarak işittiği şey de Allah'ın sözüdür. Seyfüddîn Âmidî'nin bu konudaki ifadesi aynen şöyledir:

...بل الّذى يظهر أنّها أنوارٌ روحانيّةٌ وجواهرُ عقليّةٌ تظهر فى الخيال

على اختلاف تلك الأشكال...[5]

5 Seyfüddîn Âmidî, *a.g.e.*, s. 325.

[Bilakis ruhanî ışıklar ve aklî cevherler olarak görünen şeyler hayalde çeşitli şekiller olarak görünür. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Âmidî ruhanî hakikatlerin ve aklî cevherlerin temessül ettiğini söylemekte ve vahyin hakikatini bu şekilde açıklamaktadır. İslam felsefesi tarihine aşina olan kimseler Seyfüddîn Âmidî'nin vahyin inişi konusunda ortaya koyduğu düşüncelerin pek çok İslam filozofunun kendi eserlerinde dile getirdikleri düşüncelerle aynı olduğunu gayet iyi bilirler. Dikkat çekici olan şu ki, Seyfüddîn Âmidî bilinçsiz konuşmamaktadır ve vahyin inişi konusunda söylediği sözün tamamen farkındadır. Bu iddiamızı onun *el-Mubîn fî Şerhi Elfâzi'l-Hukemâi ve Mutekellimîn* kitabında nübüvvet ve vahyin inişi hakkında filozoflar ile kelamcıların görüşlerinin farklı olduğunu söylemesi ve ikisi arasındaki ayrılığı açıkça ifade etmesi desteklemektedir. Âmidî bu kitapta filozofların nübüvvet hakkındaki bakış açılarını açıkladıktan sonra der ki: Kelamcılardan hak ehlinin ilkelerine göre, nübüvvet Allah'ın peygamberin şahsına "Sen bizim tarafımızdan insanlara gönderildin" şeklinde söylediği sözden ibarettir.[6]

Bu anlatılanlar ışığında Seyfüddîn Âmidî'nin bazı konularda Eş'arîlerin ilke ve esaslarına bağlı kalamadığı söylenebilir. Bu bağlı kalamayış ahlakî bir zayıflık ve eksiklik olarak görülmemelidir. Bilakis bu tür bağlı kalamayışlar Eş'arîlerin ilkelerinin darlığında ve yetersizliklerinde aranmalıdır. Peygamberlerin mesajları ve Allah'tan getirdikleri konusunda çok önemli bir mesele gündeme getirilmiştir. Bazı kimseler peygamberlerin Allah'tan getirdiği şeylerin insanların ne kadar çabalasa da anlayıp algılamaktan aciz kaldığı şeylerle ilgili olduğuna inanır. Bu inanca karşılık, bazıları da ilahî elçinin aklın kendi başına bilemeyeceği şeylerden bahsettiğini düşünürler. Bu demek oluyor ki insan aklı kendi başına bilemeyeceği konularda nakle/vahye bağlıdır ve onun hakikatini kutsal dinî metinlerde bulmalıdır. İbadetlerle faydası ve zararı insanların düşüncesinden saklı olan söz ve fiillerle ilgili bütün meseleler bu işler kategorisine girer. Bu kişilere göre, peygamber insanlara din ve dünya ile ilgili meselelerde açıklama yaparken, bir doktorun insanlara sağlık konusunda açıklama yapmasına benzer bir konumdadır. Doktorun işi ilaçların ve besinlerin özellikleri, hastalık çeşitleri ve onları tedavi etme yolları hakkında konuşmak ve insanların bedenin faydasına ve zararını daima göz önünde bulundurmaktır. Şüphesiz avam halkın aklı, doktorun bildiği şeyleri kendi başına bilemez. Elbette bir doktor bedenin faydası ve zararına ilişkin meseleleri açıkladıktan sonra insanlar/halk onlarla alakalı olarak bilgilenirler, ama gerekli bilgiler bir doktor tarafından insanlara/halka verilmezse toplum telafisi mümkün olmayan zararlara maruz kalır.

---

6 *El-Mubîn fî Şerhi Elfâzi'l-Hukemâi ve Mutekellimîn*, s. 129.

Doğrudur, insanların/halkın bedenin fayda ve zararına olan şeyleri bilmesi daima mümkündür. Ama bu bilgilere ulaşmak için uzun zamana ve pek çok tecrübeye ihtiyaç duyulur; bu geçilmesi zor yolu geçmek ve bu tecrübeleri elde etmek çok sayıda insanın hayatına mal olmadan ve pek çok zarara maruz kalmadan mümkün değildir. Peygamberin insanları doğru yola iletmekteki konumunu insanların sağlığını korumadaki konumuna benzeten kimselerin demek istediği, ilahî hakikatlere ulaşmanın genel halk için mümkün olduğu, ama peygamberlere ulaşmadan bu hakikatlere ulaşmanın pek çok insanın helâk olmasına ve pek çok telafisi imkânsız zararlara yol açacağıdır.

Seyfüddîn Âmidî bu nazariyeyi kabul eder ve ilahî elçinin aklın kendi başına bilemeyeceği şeyler hakkında konuşmadığını söyler. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir: "Peygamberler ancak akılların kendi başına bilemeyecekleri şeyleri getirirler."[7] Bu alıntıda görüldüğü üzere, Âmidî aklın kendi başına bilebileceği şeyleri peygamberlerin davet alanından çıkarmaktadır. O, aklın kendi başına bilemeyeceği şeyler hakkında da hakikatlere ulaşabilme imkânını kabul eder, ama peygamberlerin kılavuzluğu olmaksızın çok sayıda insanın helâk olacağının ve telafi edilemez zararlara maruz kalacağının farkındadır.

Burada söylenilenlerden Seyfüddîn Âmidî'nin akledilirlerin anlaşılıp algılanmasına çok önem verdiği ve insanın görüş ufkunu çok geniş tuttuğu anlaşılmaktadır. Nâtık nefsin kemalini bilinebilir şeylerin bilinmesinde ve akledilir şeylerin kuşatılmasında görür. Bu Eş'arî düşünür ilmin şerefini konusunun şerefinde bulur ve kelam ilminin varlıkların İlke'sinden bahsettiği için ilimlerin en şereflisi olduğuna inanır.[8]

Seyfüddîn Âmidî'nin hem kendisi nazar/düşünce ehlidir, hem de düşünceye çok önem verir. Bu yüzden nazarla alakalı problem ve şüpheleri tanır ve onlara cevap vermeye çalışır. Nazarla alakalı problem ve şüphelerden biri, bir konuyu nazarî olarak kavrama çabasının o şeye bir tür yöneliş olmaksızın imkânsız olmasıdır. Zira mutlak olarak bilinemeyen bir şeyi öğrenmeye çalışmak imkânsız bir şeydir. İmdi eğer öğrenilmek istenen şey, bilinen bir şey olursa, onun elde edilmesi zaten sahip olunan bir şeyi elde etmek olur ki, bu da imkânsızdır. Ama öğrenilmek istenilen şey bilinmeyen bir şey olursa, ona ulaşmanın bir yolu yoktur ve ona ulaşmaya çalışmak sonuçsuz kalacaktır.

Âmidî bu problemi çözmek için şöyle der: Öğrenilmek istenen şey bir yönden bilinmekte, diğer bir yönden bilinmemektedir. Bir başka deyişle, öğrenilmek istenen şey bilkuvve malum, bilfiil meçhuldür. Bu konunun açıklığa kavuşması için insanın bir tümel önermeyi bilmesi, ama o önermenin tikellerini bilmemesi

---

7 Seyfüddîn Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, s. 216.

8 *A.g.e.*, s. 4.

örnek verilebilir. Şöyle ki bir kimse "2" denilen şeyin zorunlu olarak çift olduğunu bilir, ama aynı zamanda Zeyd'in elindeki şeyin çift olup olmadığını bilmez. Bu bilgisizlik, Zeyd'in elinde bulunan şeyin "2" olduğunun bilinmemesi sebebiyledir. Buna göre kişinin Zeyd'in elindeki şeyin "2" olması ile ilgili bilgisizliği, bir bilfiil bilgisizliktir. Diğer yandan Zeyd'in elindeki şeyin bilkuvve bilindiği de söylenebilir, zira insan "2" denilen şeyin çift olduğunu bilir.

Bu anlatılanlar ışığında diyebiliriz ki insanın düşünmek için ortaya koyduğu çaba, kendi bilgisizliğini gidermek ve bilkuvve bilineni bilfiil bilinene dönüştürmek içindir.[9]

Seyfüddîn Âmidî bu konuyu açıklığa kavuşturmak için başka örnekler de getirir, ama biz burada sözü uzatmamak adına onlara burada yer vermiyoruz.

Âmidî kuvve ve fiil kavramlarıyla bedîhiyyâta/apaçık/apriori gerçeklere ilişkin problem ve şüphelere de cevap vermeye çalışır. Mantık disipliniyle tanışıklığı olan kimseler, tasavvurda tanımlayıcının ve açıklayıcı sözün bedihî/apaçık bir tasdike ya da tasdikte hüccet ve delilin bedihî/apaçık bir tasdikte sonlanması gerektiğini bilir. Bedihî/apaçık ise aklın bir başka şeye dayanmaksızın anlayıp kavradığı şeydir.

İmdi burada şöyle bir soru ön plana çıkar: Acaba bedihî/apaçık olan şeye insan hayatının başından itibaren mi sahiptir, yoksa belli bir dizi evreyi geçtikten sonra mı insan ona ulaşabilir? Şüphesiz insan hayatının başında ve çocukluk dönemlerinde bedihiyyâta/apaçık bilgilere sahip değildir. Zira bedihiyyâta çocukluğunun başında sahip olsaydı, onlarla ilgili olarak unutma söz konusu olmaz. Bu durumda insanın bedihiyyâta/apaçık bilgilere ancak hayatının belli evrelerini geride bıraktıktan sonra ulaşabildiğini kabul etmemiz gerekir. Ancak bu takdirde ikinci kez şu soru gündeme gelir: Bedihî/apaçık bir şeye ulaşmak insan için delil ortaya koymak yoluyla mı mümkün olur, yoksa bedihî bir şeyi elde etmek için delil getirmeye gerek yok mudur?

Bedihî/apaçık bir şeye ulaşmanın delil ortaya koymak yoluyla mümkün olduğu söylenecek olursa, zorunlu olarak, bedihî/apaçık denilen şeyin bedihî/apaçık olmaması gerekir. Buna karşılık bedihî/apaçık bir şeye ulaşmak delil ortaya koymadan gerçekleşirse, ona ulaşmanın belli bir zamanda gerçekleşmesi sebepsiz ve gerekçesiz olacaktır. Bir başka deyişle, bedihî/apaçık şeyi elde etmek için hangi ânı göz önüne alıp değerlendirecek olsak, niçin o belli andan önce veya sonra bedihî/apaçık şeyi elde etme imkânının söz konusu olmadığı sorusunu cevaplamamız gerekir.

Seyfüddîn Âmidî bu problemi cevaplandırmak için kuvve ve fiil meselesine müracaat eder ve der ki: İnsanın bedihiyyâtı/apaçık bilgileri elde etmesi

9 *A.g.e.*, s. 19.

hayatının başında kendisi için bilkuvve/potansiyel bir şeydir. Bu bilkuvve şey bedihî bir önerme bağlamında fiillik kazanabilmesi için o önermenin tikellerinin gerçekleşmesi/var olması gerekir. O önermenin tikelleri ise insanın algı araçlarının kemale erdiği zaman gerçeklik/varlık kazanır. Buna göre hayatın başında bedihiyyâtın/apaçık önermelerin var olmaması, apaçık önermelerin var olmadığı anlamına gelmez.[10]

Görüldüğü gibi, Seyfüddîn Âmidî bazı bilgi problemlerini çözmek için kuvve ve fiil kavramlarını kullanmış ve o ikisini problemin çözümünün anahtarı saymıştır. Bu Eş'arî düşünür problemlerle karşılaştığında başka Eş'arî düşünürlerin yıkmaya çalıştığı kalede mevzi almaktadır.

Felsefî meselelerle aşina olan kimseler kuvve ve fiilin heyulanın varlığı görüşü temelinde ortaya atıldığını iyi bilirler. Heyulanın varlığı görüşü de cismin madde ve suretten oluştuğu kabul edilirse geçerlilik kazanır. İmdi Eş'arîlerin atomculuk görüşünde ısrar ettikleri dikkate alınacak olursa, heyulanın varlığı cismin iki temel unsurundan biri olarak nasıl kabul edilebilir?

Şüphesiz Seyfüddîn Âmidî birinci sınıf bir Eş'arî'dir. Buna rağmen mezheptaşlarının aksine kuvve ve fiil meselesine dayanmış ve onu bazı problemlerin çözümünde bir anahtar olarak kullanmıştır. Buna göre Seyfüddîn Âmidî'nin de tıpkı Ebû Hâmid Gazâlî ve diğer büyük Eş'arîler gibi bütün bağlamlarda Eş'arîliğin ilke ve esaslarına bağlı kalabilmiş olmadığı söylenebilir. Biz Gazâlî'nin Eş'arîlerin esaslarının ötesine geçtiği hakkında bir başka yerde ayrıntılı olarak konuştuğumuz için burada tekrara gerek görmüyoruz.

Burada gündeme gelen soru şudur: Acaba Âmidî bilgi problemini kuvve-fiil kavramları ışığında çözebilmiş midir, yoksa problem öylece durmakta mıdır? Görünüşe göre Âmidî kuvve-fiil aracılığıyla söz konusu şüpheyi ortadan kaldırabilmiş değildir, zira bir varlık bilkuvve aşamasından bir başka aşamaya çıktığında heyula daima korunmuş kalır ve değişim suretlerde gerçekleşir. Oysa bilinmeyenden bilinene geçişte ortak bir ölçü yoktur, bilgi ve bilgisizlik bir heyulanın iki farklı sureti olarak görülemez. Bu yüzden bazı çağdaş Bâtılı düşünürler bilginin oluşması ile ilgili olarak bir tür dönüşümden söz eder ve insan için bilginin meydana gelişinin gizemli ve karmaşık bir şekilde gerçekleştiğine inanırlar. Biz burada Bâtılı filozofların nazariyelerinden bahsetmiyoruz, zira bu düşünürlerin görüşleri Seyfüddîn Âmidî'ninki ile bilginin meydana gelişi bağlamında hiçbir şekilde uyumlu ve bağdaşır değildir.

Bu Eş'arî düşünürün eserlerini incelediğimizde onun meseleleri ortaya koyarken belli bir tutarlı düşünce sistemine bağlı kalmadığını görürüz. Önceki

---

10 *A.g.e.*, s. 20.

bahislerde gördüğümüz gibi, Âmidî bilginin oluşumuna dair bazı şüpheleri giderirken kuvve-fiil meselesinden faydalanmakta, ama pek çok bağlamda ve çeşitli vesilelerle algının yaratılmışlığından söz etmekte ve bilginin ve algının oluşumu hakkında önceden var olan istidada inanmamaktadır.

Âmidî, Allah Zülcelâl'in işiten ve gören oluşu hakkında çok açık bir şekilde der ki: Bir şeyi algılamak, Allah Teâlâ'nın onu algılayıcı güçte/duyuda yaratmasından başka bir şey değildir. Bu Eş'arî düşünüre göre algının algı gücünde yaratılması hiçbir şarta bağlı değildir ve önceden var olan istidada gerek duymaz. Ona göre insanın eli, ayağı veya başka bir organı algıyı yitirmişse, bu durum onun algılama gücünden mahrum olması sebebiyle değildir; bilakis böylesi organlarda algının yokluğu, Allah Teâlâ'nın onlarda algıyı yaratmaması sebebiyledir. Seyfüddîn Âmidî bu nazariyeyi büyük ve önemli bir ilke olarak kabul eder ve hak ehli/hakikata sahip olan kimseler olarak bilinen bütün Eş'arî kelamcıların onu kabul ettiğine inanır. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

...الإدْراك ليْس إلاّ معْنىً يخلقه الله تعالى للمدْرك مع قطْع النّظر عن الإنْتقال

والإنْطباع فى الآلآت والأدوات وحيْث لم يكنْ للعيْن أو اليد وغيْر ذلك مِن الجوارح

قوّة الإدْراك، فليْس لعدم صلاحيّته للإدْراك، بل لأنّ الله تعالى لمْ يخْلقْ له الإدْراك...[11]

[Algı, (algılanacak şeyin imgesinin) araç ve gereçlerdeki (yani, duyu organlarındaki) geçiş ve yerleşiminden ayrı olarak, Allah'ın algılayıcı özne için yarattığı bir anlamdan ibarettir. Gözün, elin ve diğer organların algı gücü olmadığından, (kendilerinde algının gerçekleşmemesi) buna yetkileri/güçleri (*salâhiyye*) olmaması sebebiyle değil, Allah'ın onlar için algıyı yaratmamış olması sebebiyledir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Seyfüddîn Âmidî algı kabiliyet ve istidadını organlarda geçerli görmemekte ve algının sadece Allah'ın onu yarattığı yerde gerçekleştiğine inanmaktadır. Allah'ın iradesi mutlaktır/sınırlanmamıştır ve Allah'ın yaptığı işte nasıl ve niçin sorulmaz. Bu düşünce Eş'arîlerin ilkeleri ile uyumludur ve onun Seyfüddîn Âmidî'nin eserlerinde ortaya atılması da hiçbir şekilde beklenmedik ve alışılmadık bir durum değildir. Âmidî'nin eserlerinde şaşkınlık ve düzensizlik/bozukluk meydana getiren şey, onun felsefî düşüncelerden sadece Eş'arîlerin yöntemini desteklemek amacıyla bahsetmesidir. Bir başka deyişle, Âmidî felsefeyi Eş'arîlerin mezhebinin hizmetine vermekte ve ondan bir araç olarak faydalanmaktadır. O, filozoflara iyi davranmadığı gibi, Mu'tezile'nin büyüklerine de insafsız bir tavır sergilemektedir.

---

11 *A.g.e.*, ss. 132, 167, 168.

Mu'tezile'nin büyüklerinden olan Ebû 'Alî Muhammed bin 'Abdilvehhâb Cübbâî (ö. h. 295/m. 908)[12] ilahî kelam konusunda, Âmidî'nin algı konusunda dile getirdiği görüşle benzerlik arz eden bir nazariye ileri sürmüştür. Cübbâî, bir kimse Kur'ân okurken Allah'ın kendi kelâmını/sözünü yarattığına inanır. Bu durum Kur'ân'ın yazılması hakkında da geçerlidir: Bir insan Kur'ân'ı yazarken, Allah kendi kelâmını/sözünü yaratır. Ebû 'Alî Cübbâî'yi bu nazariyeye meyletmeye sevk eden şey, onun diğer Mu'tezilî düşünürler gibi içsel konuşmayı (*kelâm-ı nefsî*) benimsememesidir. Kur'ân-ı Kerîm ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mucizesi olduğundan, kadim olduğuna inanmak mümkün değildir. Zira mucize, fiildir; fiil ise hâdis olan bir şeydir. Diğer taraftan Cübbâî kelâmın/sözün harf ve seslerden oluştuğunu iyi bilmektedir; bir şey de harf ve seslerden oluşmuşsa, Allah onu yarattıktan sonra tükenip yok olur. Zira harfler ve sesler arazlar kategorisinde yer alır, araz ise iki anda aynı kalamaz. Mu'tezilî düşünürler bu öncüllere dayanarak şöyle bir hükme varır: Hz. Peygamber'in ilahî vahiy olarak getirdiği Allah kelâmı/sözü idi, ama insanların Allah kelâmı/sözü olarak okudukları şey, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) getirdiği şeyin aynısı/bizzat kendisi değildir; bilakis Allah kelâmının/sözünün, misalidir.

Bu hüküm diğer bütün konuşmalar/sözler hakkında da geçerlidir. Örneğin bugün İmruü'l-Kays'ın şiirini okuyan bir kimse, kendisinin dilinde akıp giden şeyin İmruü'l-Kays'ın dilinde akıp giden şeyle özdeş olmadığını, ama aynı zamanda İmruü'l-Kays'ın şiirini okuduğunu iyi bilir. Zira bu adla okunan şey, İmruü'l-Kays'ın şiirinin misalidir. Ebû 'Alî Cübbâî bir Mu'tezilî olarak bu görüşü beğenmemiş ve Allah kelamı/sözü olarak okuduğumuz şeyin Allah kelâmı/sözü olmadığını kabul edememiştir. Bu yüzden o bir çözüm düşünmüş ve kendini Mu'tezile'nin içine düştüğü darboğazdan çıkarmak istemiştir. Cübbâî, Mu'tezile'nin ilke ve esaslarını zedelemek istemez. Bu yüzden önünde bulduğu tek yol ve çözüm şöyle demek olmuştur: Biz Kur'ân okurken Allah kendi kelâmını/sözünü yaratır, bu yüzden de Kur'ân Allah kelâmıdır/sözüdür.[13]

Biz burada Ebû 'Alî Cübbâî'nin görüşünün doğru mu, yanlış mı olduğu ile ilgilenmiyoruz. Kur'ân lafzının Allah kelâmının okunmasına mı, yoksa okunan şeye mi dendiğinden bahsetmiyoruz. Burada ele almaya çalıştığımız mesele, Seyfüddîn Âmidî'nin ikili bir tutum sergilediği ve bazı konularda çelişkili konuştuğudur.

Daha önce ifade edildiği üzere, o algıyı yaratılmış sayar ve insanın kendi gözüyle bir şeye bakarken aynı anda Allah'ın onun için görsel algıyı yarattığına inanır. Âmidî insanın diğer algılarında da bu sözü doğru sayar. Ancak bu

12 *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* "Cübbâî" maddesi yazarı Yusuf Şevki Yavuz, Cübbâî'nin ölüm yılı olarak h. 303/m. 916'yı kaydeder.

13 *A.g.e.*, ss. 107, 108.

Eş'arî düşünür Ebû 'Alî Cübbâî'ye muhalefet eder ve onun Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusundaki görüşünü reddeder. Bu muhalefet, Ebû 'Alî Cübbâî'nin Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusunda ortaya koyduğu düşüncenin aklî ölçüt bakımından Seyfüddîn Âmidî'nin görüşüyle dikkate değer bir farkı olmadığı bir durumda olur. Gerçek şu ki, Eş'arîliğin ilke ve esaslarına bağlı kalmak, Seyfüddîn Âmidî gibi kimseleri bazı konularda ikili/tutarsız bir tavır almaya mecbur bırakan bir darboğaza sebep olur. O Allah'ı görmenin mümkün olduğuna dair delil getirirken her türlü algıyı Allah'ın yarattığını söyler, ama içsel konuşmayı ispatlamak için delil getirdiğinde Allah kelâmının/sözünün yaratılmış olduğunu reddeder. Âmidî içsel konuşmayı savunmak için sadece Ebû 'Alî Cübbâî'nin Allah kelâmının/sözünün yaratılmışlığı konusundaki görüşünü reddetmekle kalmaz, İsferâyînî'nin de bilgi ile haber arasında gereklilik/ayrılmazlık ilişkisi olduğuna dair görüşünü reddeder. İsferâyînî Allah'ın konuştuğunu ispatlamak için bilginin varlığına tutunmuş ve demiştir ki: Allah âlim/bilen olduğunda, O'nun mütekellim/konuşan olduğu da ispatlanır, zira bilgi ve haber birbirini gerektirir; bir başka deyişle, haber olmaksızın bilgi, bilgi olmaksızın da haber olmaz.

İsferâyînî'nin bu konuda ileri sürdüğü görüş çok önemlidir ve modern dönemlerdeki dilbilimciler onu vurgular. Platon düşünme esnasında insan ruhunun kendi kendisiyle konuştuğuna inanır. Psikolojide davranışçılık ekolünün öncülerinden olan J. B. Watson bunu farklı bir şekilde ifade etmiştir. Ona göre düşünmek, ses organlarında hafif hareketler şeklinde ortaya çıkan bir konuşmadan ibarettir. Bir başka deyişle düşünmek, dışarı atılan ve ses organlarında hareketler veya kasılmalar şeklinde ortaya çıkan bir konuşmadır. Elbette dil psikolojisi açısında böylesi nazariyeler bir ölçüde aşırı görülür, zira dil psikolojisi bakış açısından bu meseleye bakan kimseler dili sadece zihnin faaliyetleri üzerinde etkili faktör olarak görmezler. Bu kimseler dili kullanmadan düşünmenin imkânsız olduğuna inanır. Elbette şu husus da akılda tutulmalıdır ki, dil kullanmadan düşünmek çok ilkeldir ve onda soyutlama gücü fevkalade zayıftır. Psikologlar düşünme ile dilin ayrılığına dair bu bölümün sınırlarını aşan deliller getirirler. Bu düşünürlere göre dil düşünmenin tek şartı ve yegâne faktörü değilse dahi, öyle bir güce sahiptir ki insanın düşünme gücünü mucizevî şekilde yükseltir. Öyle ki düşünme ve delil getirme, yüksek ve çok soyut evrelerinde dilden ayrılamaz. Düşüncenin yüksek evrelerinde, düşünmek dil demektir, dil de düşünmek demektir.[14] Platon da düşünmeyi insanın kendi kendine konuşması olarak tanımlarken kastettiği ilkel/basit düşünme değildi.

Bu söylenilenler ışığında, İsferâyînî'nin bilgi ile haber/ifade arasındaki ilişkiye dair düşüncesinin ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır. Seyfüddîn

---

14 Muhammedrıza Bâtınî, *Zebân û Tefekkor*, mecmû'e-i mekâlât, 4. baskı, Ferheng-i Mo'âsır, 1373, s. 122.

Âmidî, İsferâyînî'nin adını zikretmeksizin onun düşünce-dil ilişkisine dair nazariyesine işaret eder ve onu reddeder. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

...ولهذا قدْ انْتهج بعْض الأصْحاب فى الإثْبات طريقاً آخر فقال قدْ ثبت

كوْن البارى عالماً، ومَنْ علم شيْئاً يسْتحيل أن لا يخْبر عنْه، بل العلْم والخبر

متلازمان، فلا علم إلاّ بخبر ولا خبر إلاّ بعلم...[15]

[Bu yüzden bazı arkadaşlarımız ispatta başka bir yol tutmuş ve demiştir ki: Yaratıcı'nın bilen olduğu sabittir; kim de bir şey bilirse, o şeyi haber vermemesi imkânsızdır; tam aksine, bilmek ve haber vermek birbirini gerektirir. Dolayısıyla haber verme olmadan bilmek, bilme olmadan da haber vermek söz konusu değildir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Âmidî adı geçen nazariyeyi bazı arkadaşlara nispet etmekte ve İsferâyînî'nin adını anmamaktadır. Ancak Şehristânî kendisinin *Nihâyetü'l-İkdâm* kitabında bu görüşü İsferâyînî'ye nispet eder. İsferâyînî gibi bilgi ve haberi ya da düşünce ve dili birleşik sayan kimselerin konuşmakla ilgili anlayışları farklılık arz eder ve dili sadece bir araçtan ibaret görürler.

Çağdaş Bâtılı Hakîm Hans-Georg Gadamer şöyle der: Konuşmayı öğrenmek önceden var olan bir aracı kullanmayı öğrenmek demek değildir; bilakis evrenin kendisini ve onunla karşılaşma biçimimizi tanıyıp bilmek demektir. O, Wilhelm von Humboldt ve Herder'in şu sözünü nakleder: Dil, insanlıktır; insan da esasen bir dil varlığıdır.[16]

Çağdaş Bâtılı düşünürlerin dilin yapısına yaklaşımlarının Aristo'dan miras kalan anlayışla ne oranda münasebet ve irtibatı olduğu meselesini ele almak bu bölümünün kapsamı dışındadır. Her halükârda Aristo, konuşmayı insanın kurucu ayrımı sayan ve konuşmayı insanın özünün dışında görmeyen kimselerden biridir. Bütün bunlarla beraber, dilin toplumsal yönü ve dışadönüklüğü de göz ardı edilmemelidir. İsferâyînî de dilin dış yönüne eğilmiş ve bilgi-haber birliğini bu münasebetle ön plana çıkarmıştır.

Dilin dış yönüne dikkat çeken düşünürler, bir dil ile konuşan ve kendisi dışında sözünü kimsenin anlamadığı bir kimsenin gerçekte konuşmadığını söylerler. Bu kişilere göre konuşmak, muhatap olan biriyle konuşmaktır. İsferâyînî Allah Zülcelâl için bilmeyi ispatlamak yoluyla O'nun konuşan olduğunu

---

15 Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm*, s. 90.

16 Gadamer, "İnsân û Zebân", Farsçaya çvr. 'Alî Lârîcânî, *Nâme-i Ferheng* dergisi, yıl: 8, Bahar 1376.

ispatlarken gerçekte konuşmanın dışsal yönüne dikkat çekmekte ve Hakk Teâlâ'nın istidatlı olan muhatabıyla konuşmasını kastetmektedir.

Seyfüddîn Âmidî, İsferâyînî'nin bu sözünü saçmalık olarak isimlendirir ve hem Yaratıcı'da hem de yaratılmışta doğru olacak şekilde bilgi ile haberin birbirinden ayrılmayacağı iddiasını bir tür kısır döngü (*musâdere 'alâ'l-matlûb*) olarak görür. Ona göre bilgi-haber ayrılmazlığı yaratıklar konusunda doğru olabilir, ama onu bu yolla Allah için ispat etmek, görüneni görünmeyene delil getirmek türünden bir istidlâl olur.



15

KARANLIKTA ATILAN OK

Bir nazariyeyi kabul etme veya reddetme gücü insanın özelliklerindendir. İnsan kendi aklına dayanarak bir nazariyenin doğruluğunu veya yanlışlığını ele alıp inceleyebilir, sonra da onu kabul veya red edebilir. Buna göre bir nazariyeyi gerçekten red ya da kabul etmek, akıl ile bağlantılıdır ve akla dayanmadan işlerin doğruluk ve yanlışlığının, yine red ve kabulünün bir değeri ve geçerliliği yoktur. Burada ele alınan mesele, dinlerin kabulünün de bu hüküm kapsamında yer alıp almadığıdır.

Bazı kimseler dinleri kabul etmenin de bu hükmün kapsam alanında olduğuna, insanın akıl temelinde ve akla dayanarak peygamberlerin sözlerine iman ettiğine inanırlar. Bu grup karşısında bazıları da dinin kaynağının akıl olmadığına ve insanın mümin olmak için burhan ve istidlâle ihtiyacı olmadığına inanırlar. Bu insanlar da tek bir yapıda değildir. Onlar arasında bazıları, insanın din ve kutsal şeylerle olan temasının gizemli ve doğaüstü olduğunu ve insanın bilinçli şekilde kontrol edemeyeceği bir alanda gerçekleştiğini söyler. Bazı çağdaş Bâtılı düşünürler dinin aşkın bir şeye olan bir çeşit nihaî bağlılık ve teslimiyet olduğuna inanırlar. Aşkın, insanın nihaî ilgisinin ve kâmil teslimiyetinin objesidir ve onun ötesinde başka bir şey tasavvur edilemez.

İmanın özüne ulaşmak için her türlü istidlâlden ve burhan ortaya koymaktan uzak duran kimselerin sayısı az değildir. Buddha metafiziğin nazarî meseleleriyle uğraşmayı bozguncu sayar ve böylesi fikrî çabaların sonucunun insanın elinde ve ayağında var olan zincirlere yenilerini eklemekten başka bir şey

olmadığına inanır. Zira metafizik düşünceler, doğru yolu arıyor isek kırmamız gereken kalıplara dökülmüştür.

Dinlerin tarihi boyunca baş gösteren üzücü tartışmalar Buddha'nın doktrininin değerini göstermektedir. Bağnaz tartışmalarda, ihtilafın iki tarafından her biri diğer tarafa delilerin veya akılsızların tepki gösterdiği gibi davranır. Buddha bu sebeple metafiziğin nazarî meselelerine cevap vermekten geri durur ve dermiş ki: Bu meselelerin Nirvana makamına ulaşmakta hiçbir etkisi yoktur ve manevî yolcuyu yolundan alıkoyar.

Budist eserlerde Buddha'nın sözünün doğruluğunu göstermek için dikkat çekici bir örnek zikredilir: Zehirli bir ok bir adama isabet eder. Yaralanan kişinin arkadaşları onu tedavi etmek için doktor getirirler, ama yaralı kişi der ki: Her şeyden önce oku atanı görüp tanıyıncaya ve oku attığı yayı görünceye kadar doktora tedavi izni vermiyorum. Kesin olan şu ki yaralı kişi bu maksadına ulaşamadan hayata veda etmiştir. Bu yaralı kimse şöyle diyen kimseye benzer: Ben en yüce makamı izlemekten ibaret olan doğru yola, ancak en yüce makam bana âlemin ezelî olduğunu açıkladığı zaman girerim. Ne var ki o kişi en yüce makam ona âlemin ezelî olduğunu açıklamadan ölmüştür.[1]

Hıristiyanlık dininde böylesi konular çokça görülür. Hıristiyan azizlerden biri şöyle demiştir: Anlaşılmaz olduğu için inanıyorum. Dinler tarihine aşina olan kimseler, dinlerin tâbilerinin bu meselede çok şey söylediğini ve her birinin bu konuda özel bir tavır sergilediğini iyi bilirler.

Biz şimdi çeşitli dinler ve onların takipçilerinin tavırları hakkında konuşmuyoruz. Burada ele aldığımız, İslam düşünürlerinin bu meselede iki farklı gruba ayrıldığıdır. Bir grup İslam inanç esaslarının akıl ve delil getirmeye dayandığına ve Müslüman kişinin elden geldiğince bu esasları istidlâl yoluyla öğrenmeye çalışması gerektiğine inanırlar. Diğer grup ise İslamî esasları kabul etmek için istidlâlin zorunlu olmadığına ve kişinin taklit yoluyla İslam inanç esaslarına inanabileceğine inanırlar. Kelamcıların çoğunluğu birinci grupta yer alır ve akıl ve istidlâle çok önem verir.

İbn Cevzî Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân Bağdâdî (h. 511/1117-597/1201), akıl ve istidlâle vurguda bulunan kimselerden biridir. O, bir vaiz, müfessir ve Hanbelî fakihtir. Ama dinî konularda tartışmaya çok ilgilidir. Bu Hanbelî düşünür aralarında tanınmış *Telbîsu İblîs* (Şeytanın Aldatmacası) kitabının da yer aldığı pek çok esere sahiptir. O bu kitabın hamdele hutbesini aklın öneminin açık olduğu şu cümleyle başlatır:

...الحمد لله الذى سلّم ميزان العذل إلى أكفّ ذوى الألباب...

---

1 Karl Jaspers, *Buddha*, Farsçaya çvr. Esedullâh Mübeşşirî, Neşr-i Nakra, 1364, s. 279.

Hamd, adalet terazisini akıl sahiplerine veren Allah'a mahsustur. İbn Cevzî kitabın hutbesini bitirdikten sonra da ilk cümlesini aklı överek başlar. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

...أمّا بعْدُ، فإنّ أعظم النّعم على الإنسان العقل، لأنه الآلة فى معرفة الله سبْحانه...[2]

Allah'ın insana verdiği en büyük nimet akıldır, zira akıl Hakk'ı bilmenin aracıdır.

İbn Cevzî dini Güneş'e, aklı da göze benzetir ve insanın gözü sağlam ve açık olduğunda Güneş ışığını açıkça görebileceğine inanır. İbn Cevzî burada önemli bir noktaya işaret eder ve der ki: Akıl, peygamberlerin mucizeleri üzerinde düşündüğünde onların sözlerinin doğru olduğunu bilir. Bu bilgi temelinde akıl, peygamberlerin karşısında boyun eğer ve kendisinin bilmediği şey konusunda onlara dayanır. İbn Cevzî'nin kitabının başında işaret ettiği bir diğer nokta şudur: Allah insana akıl verdikten sonra peygamberlik kapısını Hz. Âdem ile ona açtı. Nübüvvet kapısının açılmasıyla hakikatler ilahî vahiy yoluyla insanlara öğretildi, onlar da doğru yolu izlediler. Doğru yol devam etti, ta ki Kâbîl nefsinin hevasının esiri oldu ve kardeşi Hâbîl'i öldürdü. Bu olaydan sonra insanlar ihtilafa düştüler ve sapıklık yoluna girdiler. Görüldüğü gibi İbn Cevzî *Telbîsu İblîs* kitabının başında aklın önemini itiraf eder ve onu semavî dine inanmanın temeli sayar. Şüphesiz İbn Cevzî burada nazarî akla yönelmektedir ve onun sözleri bu akılla örtüşmektedir.

Aklî meselelerle tanışıklığı olan kimseler aklın başka varlıklardan ayrılan birtakım özellikleri ve fiilleri olduğunu iyi bilirler. Aklın önemli özellik ve fiillerinden birisi, bir düşünce ile diğer düşünce arasındaki zorunlu bağlantıları kavraması ve bu yolla pek çok şeyi açığa çıkarmasıdır. Düşünceler arasındaki zorunlu bağlantıları kavramak, mantık kuralları şeklinde ortaya çıkar. Bizim burada aklın sahasını mantık ve matematik kurallarıyla sınırlamak gibi kastımız yok, ancak mantık ve matematik kurallarının aklî olduğu ve onlara kolayca dayanılabileceği herkesin kabulüdür. Büyük filozoflar aklî kuralları tanır ve o kurallar temelinde meseleleri ele alıp inceler. Aklî kuralları tanımak sadece akılla mümkün olur ve akla güvenmeden onlar asla elde edilemez.

Burada zikredilenler ışığında şu soru gündeme gelir: Acaba İbn Cevzî *Telbîsu İblîs* kitabında söylediği şeylere bağlı kalmış mıdır? Bu soruya cevap verebilmek için bu kitabın içeriğine bakmamız ve incelememiz gerekir.

Telbîsu İblîs'teki bazı konuların İbn Cevzî'nin kitabın başında söyledikleriyle uyumlu olmadığı çok açıktır. Dile getirildiği üzere, İbn Cevzî bu kitabın

---

2 İbn Cevzî, *Telbîsu İblîs*, Beyrut 1368, s. 2.

başında akla dayanmış ve onu imanın esası ve dinin ilkelerine olan inancın temeli saymıştır. Akla dayanmanın gereği ise ona dayanan kişinin onun kesin hükümlerine bağlı kalması ve düşünceler arasındaki zorunlu ilişkileri açığa çıkarmasıdır. İbn Cevzî âlemin kıdemi-hudûsu meselesinde filozoflara saldırır ve onları heva ve heves ehli olarak tanımlar. Şöyle der: Allah'ın kadim iradesi gereği, âlem belli bir zamanda hâdis olmuştur/yok iken var olmuştur. İbn Cevzî âlemin belli bir zamanda hudûs etmesinin/yok iken var olmasının Hakk Teâlâ'nın varlığı ile âlemin varlığı arasında belli bir anda bir tür zamansal aralık olmasını gerektirdiğinin farkındadır. O, Hakk Teâlâ'nın varlığı ile âlemin varlığı arasındaki zamansal aralığın varlığını kabul etmekte, ama zamanın yaratılmış olduğunu ve bu zamandan önce bir başka zamanın olmadığını vurgulamaktadır. İbn Cevzî'nin bu konudaki ifadesi aynen şöyledir:

...فإنْ قالوا فهذا يوجب أنْ يكون بيْن وجود البارى والمخْلوقات زمان،

فقلْنا الزمان مخْلوق وليْس قبْل الزمان زمان...

[Bu Yaratıcı'nın varlığı ile yaratıklar arasında bir zamanın olmasını gerektirir derlerse, zaman yaratılmış ve zamandan önce zaman yoktur, deriz. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, İbn Cevzî Allah ile âlem arasındaki zamansal aralığı kabul etmekte, ama zamanın varlığı ile Hakk Teâlâ'nın varlığı arasında bir ayrılığı asla kabul etmemektedir.

Aklî ve felsefî meselelerle tanışıklığı olan kimseler İbn Cevzî'nin burada aklın hükümlerine bağlı kalmadığını ve düşünceler arasındaki zorunlu ilişkileri inkâr ettiğini iyi bilir. Her şey zamanda yaratılmış oluyorsa, zamanın kendisi bir varlık olarak nasıl olur da zamanda yaratılmamış olur? Eğer her şeyin Yaratıcı Allah ile arasında bir zamansal aralık var ise, bir varlık olarak zamanın kendisinin Allah ile arasında nasıl olur da hiçbir aralık olmaz? Bunlar ve bu konuda sorulabilecek daha başka sorular İbn Cevzî'nin eserlerinde cevapsız bırakılmıştır. Bu Hanbelî düşünür böylesi sorularla karşı karşıya kalmak istemez ve elden geldiğince bu sorulardan uzak durmaya çalışır.

İbn Cevzî'nin *Telbîsu İblîs*'i daha ziyade vaaz ve hitabet içerir ve aklî ve mantıkî inceliklerden yoksundur. Doğrudur, bu Hanbelî düşünür önemli ve esaslı meseleleri gündeme getirir, ama meseleleri ele alırken hitabet sınırının ötesine geçmez. İbn Cevzî filozofları suçlar ve der ki: Filozofların nazarında âlemin ortaya çıkışı zorunlu biçimde gerçekleşmiştir ve Allah onu yaratmamıştır. Aynı tür düşünce temelinde onlara bir başka suçlama yöneltir ve filozoflara göre âlemin başı ve sonu olmadığını söyler.

İslam filozoflarının eserleriyle tanışıklığı olan kimseler bu filozofların âlemin başlangıcı ve sonu hakkında ayrıntılı biçimde konuştuklarını ve âlemin yara-

tılışı konusunu da ele aldıklarını iyi bilirler. Buna göre İbn Cevzî'nin sözünü açıklamak için iki yoldan birini seçmeliyiz: Ya o filozofların eserlerini tanımamakta ve âlemin başlangıcı ve sonu hakkındaki nazariyelerini bilmemektedir, ya da İslam filozoflarının eserlerini tanımakta, ama âlemin zatî hudûsu/sonradan varlığa gelmişliği ile zamansal hudûsu/sonradan varlığa gelmişliği arasında fark görmemektedir. Bilinmelidir ki bir insan âlemin zatî hudûsu ile zamansal hudûsu arasındaki farkı bilmezse, gerçekte filozofların nazariye ve görüşlerini bilemez.

İbn Cevzî'nin *Telbîsu İblîs* kitabını incelediğimizde onun filozofların eserlerini tam olarak tanımadığını görürüz. Bu kitapta tarihî bakımdan hakikatın aksi aktarılmaktadır. Örneğin İbn Cevzî'nin Sofistler hakkındaki sözüne işaret edebiliriz. O der ki: Sofistler, adı Sofist olan birine nispet edilen bir gruptur. İbn Cevzî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

...هؤلاء قوم يُنْسَبون الى رجل يقال له سوفسْطا...

[Bunlar, "*Sûfistâ*/Sofist denilen bir adama mensup bir gruptur. *Mütercim*][3]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, İbn Cevzî Sofistleri adı *Sûfistâ*/Sofist olan bir adama nispet etmektedir. Eski Yunan felsefesi tarihine aşina olan kimseler bu sözün yanlış olduğunu ve *Sûfistâ*/Sofist sözcüğünün başka bir anlamı olduğunu bilir. Doğrudur, İbn Cevzî Sofistler'in isimlendirilmesi konusunda yanılmış ve gerçeğin hilafına konuşmuştur, ama bu grupla olan çatışma ve tartışmasında güzel bir tavır sergilemiş ve temelsiz söz söylememiştir.

İbn Cevzî'nin Sofistlerin sözünü red bağlamında gündeme getirdiği problemler ve eleştiriler yeni ve özgün değildir; pek çok felsefe kitabında görülebilir. Bu yüzden biz o problem ve eleştirilere burada yer vermiyoruz. Bütün bunlarla beraber İbn Cevzî'nin kitabında başkalarının eserlerinde pek az dikkat çekilen bir tarihî olaya işaret etmiştir. Sâlih bin 'Abdilkuddûs bir mülhitti ve İslam kelamcıları onu bir düşman olarak tanıtmaktadır. Ancak İbn Cevzî, Sâlih bin 'Abdilkuddûs'un bir şüpheci ve sofist olduğuna inanmakta ve onunla ilgili şöyle bir iddia aktarmaktadır: Sâlih bin 'Abdilkuddûs'un oğlu genç yaşta ölmüş, babası da oğlunun ölümü sebebiyle çok derin bir yasa boğulmuştu. Bu haldeyken Ebû'l-Hüzeyl onu görmeye gitmiş ve onu çok üzgün ve perişan bir halde bulmuştu.

Ebû'l-Hüzeyl demiş ki: Ey Sâlih, üzüntün sebebiyle insanlara karşı sergilediğin tavrı makul ve doğru görmüyorum.

Sâlih bin 'Abdilkuddûs cevaben demiş ki: Ey Ebû'l-Hüzeyl, beni üzen şey oğlumun *Kitâbu'ş-Şükûk*'u (Şüpheler Kitabı) okuma fırsatını bulamamış olmasıdır.

---

3 İbn Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 39.

Ebû'l-Hüzeyl sorar: *Kitâbu'ş-Şükûk* nedir?

Sâlih bin 'Abdilkuddûs der ki: O benim yazdığım bir kitaptır ve onu okuyan herkes var olan şeyler hakkında şüphe eder ve var olanın gerçekte var olmadığını zanneder. Bu iddianın aksi ile ilgili olarak da aynı durum geçerlidir. Bir başka deyişle, *Kitâbu'ş-Şükûk*'u okuyan kimse var olmayanı da var zanneder.

Bu sırada gençlik yıllarını geçiren ve Ebû'l-Hüzeyl ile beraber olan Nazzâm Sâlih bin 'Abdilkuddûs'u muhatap alır ve der ki: *Kitâbu'ş-Şükûk*'un böyle etkileri varsa oğlunun ölümüyle ilgili olarak da onun henüz ölmediğini düşünebilirsin. Bu önermenin tersi de doğrudur: Oğlun bu dünyadan ayrılmış olmakla beraber onun *Kitâbu'ş-Şükûk*'u okumuş olduğunu sanabilirsin.[4]

Görüldüğü gibi, İbn Cevzî tarihî bir hikâyeyi anlatmak suretiyle Sofistleri eleştirir ve Sâlih bin 'Abdilkuddûs'u da onların zümresine dâhil eder. O, şüphe ve safsatayı/sofistik delilleri reddetmek için başka önermeler ve kıssalar da anlatır, ama onlara burada yer vermiyoruz.

İbn Cevzî, Sofistleri reddederken daha ziyade kelamcıların eserlerine müracaat eder ve onların düşüncelerinden faydalanır. Bu Hanbelî düşünür felsefî düşünceleri reddederken de aynı yöntemden faydalanır ve kelamcıların eserlerine müracaat ederek ve bazı iddia ve kıssaları aktararak filozofları eleştirir. O, felsefî düşünceleri eleştirmek için daha ziyade Nevbahtî'nin *el-Ârâ' ve'd-Diyânât* (Görüşler ve İnançlar) kitabına müracaat eder, bazen de Yahyâ bin Beşîr bin 'Umar (Ömer) Nihâvendî'den alıntıda bulunur.

Şüphesiz Nevbahtî ve Yahyâ bin Beşîr gibi kimseler filozoflar aleyhinde tavır aldıkları için onların görüş ve inançlarını aktarırken tarafsız kalamazlar. İnsan tabiatı sevgi ve nefretin etkisi altında kalır ve düşmanın nazariyelerini aktarırken keyfîlikten daha az kaçınabilir. Örnek olarak Yahyâ bin Beşîr'in filozoflara nispet ettiği bazı düşünceleri zikredebiliriz. Onun pek çok filozoftan naklettiği düşünce şöyledir: "Âlem bize göre bazen bitişik, bazen de ayrıdır; bazen hareketli, bazen de durağandır. Durum böyle olduğundan şunu kolaylıkla anlarız: Âlem, hâdistir; her hâdis de kendisini hudûsa ulaştıracak bir şeye muhtaçtır. Bu aşamadan sonra görüyoruz ki insan derin sulara düşmekte ve yüzüp kurtulmayı bilmediğinden Allah'a sığınmakta, ama Allah onu kurtarmamaktadır. Bu söz ateşe düşen kimse hakkında da geçerlidir. Buradan da anlaşılmaktadır ki âlemin yaratıcısı olarak tanıtılan şey, gerçekte yoktur."

Yahyâ bin Beşîr bu konuyu anlattıktan sonra şunu ilave eder: "Filozoflar, âlemi çekip çeviren bir yaratıcının nefyedilmesinde üç gruba ayrılırlar:

---

4 *A.g.e.*, s. 40.

Birinci Grup: Bunlara göre Tanrı varlık âlemini kemale erdirdiğinde kendini yok etmiş ve varlık âlemi onsuz kalmıştır. Buna göre varlık âlemindeki hükümler ve işler ittifak ve tesadüf üzere gerçekleşir.

İkinci Grup: Bunlar ise Tanrı'nın zatında bir tür yankılanmanın meydana geldiğine ve bu yankılanmada O'nun bütün güç ve ışığının âlem olarak ortaya çıktığına ve kendisinin zayıfladığına, bu zayıflıktan sonra da âlemin işlerini kendi haline bıraktığına ve sonuçta zulmün ve haksızlığın yaygınlaştığına inanır.

Üçüncü Grup: Bu gruba göre Tanrı âlemi kâmil ve muhkem bir hale getirdiğinde kendisinin parçalarını âlemde dağıtır. Dolayısıyla Tanrı'nın bütün gücü bu âlemde mevcuttur. İbn Cevzî söz konusu meseleleri Nihâvendî'den alıntılar ve bu alıntının kaynağını Nizâmiye Medresesi'nde bulunan bir nüsha olarak tanıtır. O, bu nüshanın iki yüz yirmi yıl önce yazıldığını da ilave eder.[5] İbn Cevzî bu kitabı zikretmez ve biz onun şimdi mevcut olup olmadığını bilmiyoruz. Ama tanınmış filozofların eserlerinde âleme dair sunulan görüşler İbn Cevzî'nin Yahyâ bin Beşîr'e dayanarak filozoflara nispet ettiği görüşlerden farklıdır.

İslam dünyasındaki Nizâmiye Medreseleri'nin tarihine aşina olan kimseler bu medreselerdeki fikrî atmosferin felsefe karşıtı bir atmosfer olduğunu ve bu medreselerde yazılmış bir şeyin genelde filozoflara karşı kindâr ve düşmanca olduğunu iyi bilir. İbn Cevzî felsefî düşünceleri aktarırken Nizâmiye Medreseleri'nde yazılmış bir kitaba dayanır. O filozofların sözünü aktarmak ve eleştirmek için muteber felsefî metinlere müracaat etme zahmetine katlanmaz.

Mesele filozofların yanlış ve temelsiz söz söylemedikleri değildir. Kim filozofların eserlerinde ölçüsüz ve küfürle karışık sözlerin varlığını kim inkâr edebilir? Burada söz konusu ettiğimiz şey İbn Cevzî'nin hangi grup filozoflarla konuştuğudur? Şüphesiz İbn Cevzî, Müslüman bir düşünürdür. Müslüman bir düşünürün de filozoflara karşı durmada her şeyden önce Müslüman filozoflarla konuşması gerekir. Ancak İbn Cevzî'nin *Telbîsu İblîs* kitabında Fârâbî, İbn Sînâ ve diğer büyük İslam filozoflarının sözleri pek az görünür. İbn Cevzî bu kitabın bir kısmını filozofların nazariyelerinin eleştiri ve reddine ayırır ve *Telbîsu İblîs*'in onların düşüncelerini ortaya koyduğunu iddia eder. Ancak onun söylediği, İslam filozofları ile ilgili olarak doğru değildir.

Zikri geçtiği üzere, İbn Cevzî filozofları üç gruba ayırır ve her birine birtakım inanç ve görüşler nispet eder. İslam filozoflarının eserleriyle aşinalığı olan kimseler onun filozoflara nispet ettiği görüşlerin Müslüman filozofların eser-

5 *A.g.e.*, s. 47.

lerinde yer almadığını iyi bilirler. İbn Cevzî filozofların görüşlerini eleştirirken ve düşüncelerine saldırırken karanlıkta ok atan bir okçu gibi davranmaktadır. O küfür kokan bir düşünceyi belirsiz bir filozofa nispet etmekte, sonra da eleştirmektedir. İbn Cevzî kitabının aynı bölümünde filozofların çoğuna göre Allah'ın sadece kendi varlığını bildiğini ve kendisi dışındakileri bilmediğini iddia eder. Oysa aynı filozoflar yaratıkların hem kendi varlıklarını, hem de Yaratıcı'yı bildiklerine inanırlar. İbn Cevzî bu filozoflardan hiçbirinin adını zikretmez, ama İbn Sînâ'yı bu grubun muhalifi olarak zikreder. O hemen arkasından İbn Sînâ'yı da eleştirir ve der ki: İbn Sînâ da Allah'ın cüz'îleri/tikelleri bildiğini inkâr eder.[6] İbn Cevzî İbn Sînâ'nın bu konudaki nazariyesini açıklamaz ve bu filozofa göre küllîlere/tümellere ilişkin bilginin tikellerin bilgisini de içerdiğini söylemez. Her halükârda İbn Cevzî'nin filozofları eleştirisi bir araştırmaya dayanmaz ve daha ziyade karanlıkta atılan bir oka benzer.

O bu konunun sonunda, felsefeyle uğraşmanın kendilerine şaşkınlıktan başka bir şey getirmediği filozof geçinen bir grup Müslüman gördüğünü iddia eder. Ona göre bu kimseler felsefenin gereğini yapar, İslam'ın emirlerinin gerekleriyle amel etmezler. Bu kişiler arasında oruç tutan ve namaz kılan kimseler vardır, ama Allah'a ve peygamberlere itirazda ve cesetlerin haşrini inkârda küstahça konuşurlar. İbn Cevzî onlardan birinin ben sadece feleğin üzerinde yeri olan birine karşı husumet ve düşmanlık gütmem diye iddia ettiğini söyler. O daha sonra bu kişiden, yaratılışa bir tür itiraz içeren şiirler nakleder. İbn Cevzî bu kişinin adını zikretmez, ama görünüşe göre bu kişi filozof olmaktan ziyade bir şairdir.

İbn Cevzî inanç esasları konusunda iki yolu tehlikeli görür ve insanları o iki yola girmekten sakındırır. Birinci yol, ataların peşinden gitmeyi ve selefi taklit etmeyi insan hayatının temeli saymaktır. İkinci yol, algılanması ve anlaşılması imkânsız şeyleri araştıran ve sonu olmayan bir okyanusta yüzen kimselerin yoludur.

Telbîsu İblîs kitabının yazarı bu iki yolu, şeytanın giriş yolu olarak görür ve insanların inançlarının bu iki yolla bozulduğuna inanır. Şeytanın birinci yoldaki rolü, iki öncülü süslemek, sonra da taklitçi kimseyi onlara çekmektir. Birinci öncül, delil ve burhanlarda hatanın doğduğudur. İkinci öncül ise doğru yolun gizli kaldığıdır. Bu öncüllerin sonucu taklit yolunun tehlikesi ve diğer bütün yollardan selamete daha yakın olduğudur.

İbn Cevzî burada çok önemli bir hususa dikkat çeker. O der ki kişilerin gözünde taklidin iyiliğinin sebebi olan şey, taklidin kötülüğünün sebebi olabilir. Zira delil ve burhanlarda hata ortaya çıkar ve doğru yol da gizli kalırsa, ister

6 *A.g.e.*, s. 47.

istemez taklitten uzak durulmalıdır. Bu Hanbelî düşünüre göre önemli olan bir diğer husus şudur: Taklit yolunda akıl bir kenara çekilir ve faydaları görmezden gelinir.[7] Zira akıl düşünmek için yaratılmıştır, düşünmenin olmadığı yerde akıl etkisiz olur.

Görüldüğü gibi, İbn Cevzî taklit yolunu eleştirir ve onu şeytanın düşünceye giriş/sızış yolu olarak tanımlar. Ancak bu Hanbelî düşünür aklî bağımsızlık yolunu ve dış anlamlar üzerinde donup kalmayı terk etmeyi de reddeder ve onu da şeytanın giriş yolu sayar. Burada gündeme gelen soru şudur: Taklit yolu ve aynı şekilde aklî bağımsızlık yolu ve dış anlamlar üzerinde donup kalmayı terk etme yolu şeytanın yollarından ise orta yol ve itidal yolu nedir? Nereye kadar akıl ve istidlâla güvenilebilir? Akıl yolunun sonu neresidir ve akla kim "Burası yolun sonudur!" diyecek? Acaba kendi yolunun sonunu bilecek olan akıl mıdır, yoksa bu sınır başka bir yoldan mı bilinecektir? Bu sorular İbn Cevzî'nin eserlerinde cevapsız kalmıştır.

7 *A.g.e.*, ss. 81-82.



16

HÂCE NASÎRUDDÎN TÛSÎ'DEN CELÂLEDDÎN DEVVÂNÎ'YE

İslam dünyasının değeri ve konumu layık olduğu şekilde bilinmeyen büyük düşünürlerinden biri Hâce Nasîrüddîn Tûsî'dir. İslam düşünürleri ve onların düşünce yapıları hakkında araştırma yapan kimseler Hâce Nasîrüddîn Tûsî hakkında da konuşurlar. Ama bu kimseler daha ziyade Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin bilimsel eserleriyle ilgilenir, astronomi bilimi ve Merâğa rasathanesinin/gözlemevinin kuruluşu hakkında konuşurlar. Şüphesiz Merâğâ rasathanesi Hâce'nin kuruluşuyla meşgul olduğu zamanda dünyanın en meşhur ve en önemli rasathanelerinden biriydi. Ama Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin şahsiyetinin bilimsel eserlerle ve rasathane yapımı ile sınırlı olmadığı hususu da göz ardı edilmemelidir. O, zamanının pek çok bilim ve sanatında derin bilgiye ve uzmanlığa sahip olmasına ek olarak felsefî düşünceler alanında da büyük öneme sahipti.

Hâce Nasîrüddîn Tûsî felsefeyi savunmuş ve İmâm Fahreddîn Râzî'nin şüphelerine ve Hüccetü'l-İslâm Gazâlî'nin sözlerine en güzel şekilde cevap vermiştir. O bütün fikrî ve kültürel eserlerin yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı bir zamanda düşünce ve felsefeyi savunmuştur. Hâce Nasîrüddîn Tûsî insanlık tarihinin en büyük faciasıyla karşı karşıya kalan ve Moğolların acımasız saldırılarını kendi gözleriyle gören kimselerden biridir. Moğolların

İslam dünyasına saldırısı öyle vukû bulmuş ki kültür ve medeniyetin bütün tezahürleri yıkılmıştır. Göçebe Moğollar, Müslüman halkı ve İslam dünyasının ilerlemiş şehirlerinin sakinlerini katliama tâbi tutmuşlar ve yüz bin insanın bulunduğu yerde abartısız yüz kişi bile sağ bırakmamışlardır. Şehirlerin çoğunda hayat çeşmesi kurumuştur. Yıkım, bozgunculuk ve katliamın şiddeti öyleydi ki Hamdullah Müstevfî bu göçebelerin saldırısından yaklaşık yüz yıl sonra şöyle demektedir: "Şüphesiz Moğol devletinin zuhuru sırasında yaşanan yıkım ve o zaman gerçekleşen katliam bin yıl hiçbir olay yaşanmasa dahi hâlâ telafi edilemez idi."[1]

Moğol Cengiz Han'ın askerleri eliyle gerçekleşen vahşice katliamın arkasından çeşitli hastalıklar da zuhur etti. Burada insanların esaretini ve açlığını da hesaba katarsak, korkunç ve acıklı bir manzarayla karşı karşıya kalırız. Hâce Nasîrüddîn Tûsî ki derin felsefî kavrayışa ilaveten, ince bir tabiata ve şairane bir zevke de sahiptir, bu korkunç ve acıklı manzarayı kendi gözleriyle görmüştür. Moğolların İslam dünyasına saldırısı, dünya siyaset dengesini Batı'nın yararına olacak şekilde bozmasına ilave olarak, İslam dünyasında çok önemli iki temel etki daha bırakmıştır. Bu iki fenomen şunlardan ibarettir:

1) Ehl-i Sünnet mezhebinin simgesi olan beş yüz yıllık Abbasî halifeliğinin düşüşü.
2) Yedi imamcı Şîî mezhebi temelinde varlığa gelmiş olan İsmâʻîlîlerin kudretinin yıkılışı.

Bağdat'taki beş yüz yıllık Abbâsî halifeliğinin yıkılışı pek çok dinî ve fikrî akımların doğuşuna sebep olmuştur. Bağdat'ın düşüşünden Safevî yönetiminin oluşumuna kadar yaklaşık iki yüz elli yıl, yani iki buçuk asır sürmüştür. Her ne kadar Abbasî hilafetinin payitahtının hicrî 656 [miladî 1258] yılında Hülagu Han'ın eline düşmesi İslam tarihinde büyük bir hadise ise de, İsmâʻîlîlerin Alamut Kalesi'nin iki yıl öncesi yani hicrî 654 [miladî 1256] yılında yağmalanması ve yıkılması da pek çok sorun doğurmuştur. Moğolların saldırısı ile Safevîlerin ortaya çıkışı arasındaki aralık, pek çok olayın baş gösterdiği nispeten uzun bir zaman dilimidir. Hâce Nasîrüddîn Tûsî'den Celâleddîn Devânî'ye uzanan bu nispeten uzun zaman aralığı birkaç döneme ayrılabilir. Bu dönemler sırasıyla şöyledir:

1) Dört çeyrek yüzyıl süren Moğol İlhanlıları dönemi.
2) İlhanlılardan sonra yaklaşık yarım yüzyıl süren devletler.
3) Bir çeyrek yüzyıl süren Timur dönemi.
4) Yarım yüzyıl süren Karakoyunlu Türkmenleri dönemi..

1 Hamdullâh Müstevfî, *Nüzhetü'l-Kulûb*, s. 27.

5) Son olarak Akkoyunlular dönemi ki bunların yönetiminin son bulmasından sonra ortam Safevîlerin ortaya çıkmasına hazır gale gelmiştir. Moğolların saldırısı ile Safevîler yönetiminin oluşması arasındaki zaman aralığı bir düşüş, ahlakî altüst oluş, sayısız yıkımlar ve pek çok karmaşalar devridir. Bu devrin tarihî ve edebî kaynakları toplumsal bozuklukların işaretçisidir. Kendisi bu toplumsal bozuklukların bir gözlemcisi olan 'Ubeyd Zâkânî'nin şiir ve mizahları o çağın şartlarını açıkça gözler önüne sermektedir. O çağda Moğolların bazı ulusal seciyeleri ve özellikleri İslam toplumuna girmiş ve pek çok bakımdan erdemlerin ve ahlakî özelliklerin çökmesine sebep olmuştur. 'Ubeyd Zâkânî bu münasebetle der ki:

"Çağın durumuna akıl gözüyle bir bak.
Kimsenin halini sorma, çünkü soru sormanın yeri değil
İnsanların düştüğü fitne dalgalarında,
Zülcelâl'in cömertliğinden başka kurtarıcı yok."

Moğol belasının sebep olduğu bozulmanın çeşitli yönleri ve uzantıları vardı. Onun önemli yönlerinden biri, ahlakî yozlaşma ve bozulmaya ilave olarak, malî bozulma idi. Bu bozulma toplumun bütün katmanlarını kapsıyordu.[2] Bu bozulmaların toplumun çeşitli katmanlarına yayılışı düşünce ve kültüre esaslı bir darbe indiriyordu. Elbette bu dönemde, mezhebî/dinî tartışma şiddetle yaygınlaşmış ve çeşitli dinî inançlar yan yana varlıklarını devam ettiriyordu. Bu birlikte yaşamda dinî inanç ve nazariyeler iki taraflı bir hoşgörü de varlığa getirmiştir.

Moğol hükümdarları dinî münazara ve sohbetlere seyirci idiler ve tarafsızlıklarını koruyorlardı. Elbette Olcayto'nun çeşitli dinî ekoller arasında düzenlediği münazara ve tartışmalarda Şîa'nın inançları diğer mezheplere açıkça üstün geliyordu. Kelamî mücadeleleri ve mezhebî/dinî tartışmaları bir kenara koyacak olursak, Hâce Nasîrüddîn Tûsî ile Celâleddîn Devvânî arasındaki zaman aralığında felsefî düşüncelerin gelişimi çok önemsiz ve gayet az idi. Ahlakî bozulmaların, riyâkârlığın ve gösterişçilik ahlakının yaygınlaşması fikir ve felsefeye doğup büyüyeceği bir alan bırakmamıştır.

Hâce Nasîrüddîn Tûsî, fitne ve fesat bulutunun arkasından doğan ve kelamî-felsefî düşünceleri, düşünce ateşinin sönmesine izin vermeyen bir Güneş idi. Fitne dalgasının ve fesat tufanının toplumu kapladığını ve bütün insanî erdemlerin ciddî bir tehlikeye maruz kaldığını açıkça görüyordu. Hâce, bela dalgalarının tam merkezinde bulunuyordu, ama bir an bile çaba ve gayretten geri durmuyor, elinden geldiğince düşünce ve erdemleri yayma yolunda

2 Michel M. Mazzaoui, *Peydâyiş-i Dovlet-i Sefevî*, çvr. Ya'kûb Âjend, genişletilmiş baskı, 1368, s. 91.

faaliyet gösteriyordu. O, eş-Şeyhu'r-Reîs Ebû 'Alî Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* kitabının şerhinde kendi zamanının şartlarına ve durumlarına işaret etmiş ve kendi karşılaştığı zorluk ve sıkıntılardan bir nebze bahsetmiştir. Bizim burada amacımız, Hâce'nin dertli ve hüzünlü sözlerini aktarmak değildir. Ama şu kadarını söyleyelim ki o, dağ gibi dayanıklıydı ve kendi dayanıklılığı ve sebatı ile felsefî düşünce ışığını sönmekten kurtarmıştır.

Hâce Nasîrüddîn Tûsî hicrî 672 [milâdî 1274] yılında hayata veda etti ve onun vefatıyla pek çok ümit ve arzu penceresi de kapandı. Yaklaşık olarak Hâce ile aynı asır ve zamanda yaşayan büyük düşünürlere işaret edecek olursak, üç düşünürün adı zikredilmeye değerdir. Bu kişilerden biri Nâsirüddîn 'Abdullâh bin 'Umar Beydâvî'dir. Bu kişi meşhur tefsirin sahibi olup Şiraz'ın Beyza köyünde doğmuş ve hicrî 685 [miladî 1286] yılında Tebriz şehrinde vefat etmiştir. O, *Envârü't-Tenzîl* (Vahyin Işıkları) adıyla yazdığı tefsiriyle meşhur olmuştur. Beydâvî, kelamî meselelerde Ebû'l-Hasen Eş'arî'nin nazariyelerine dayanan bir Şâfi'î Eş'arî'dir. Onun Eş'arîliğine ilişkin yaklaşımlar *Envârü't-Tenzîl*'de açıktır. Beydâvî'nin tefsiri öyle bir şöhrete sahipti ki bazı merkezlerde bazı imamların sadece onu okuyup çalıştıktan sonra eğitimlerini tamamladıkları söylenir.[3]

Hâce Nasîrüddîn Tûsî ile yaklaşık olarak çağdaş olan üç büyük düşünürden bir diğeri hicrî 728'de [miladî 1328'de] vefat eden İbn Teymiyye'dir. Bu yüksek sesli düşünür İslamî ilimlerin çeşitli alanlarında eserler vücuda getirmiştir. Onun Moğol saldırısından sonra İslam dünyasının en cedelci düşünürü olduğu söylenebilir. O sadece filozoflara muhalefet etmemiş, bilakis mantığa da reddiye yazmıştır. İbn Teymiyye, Hâce Nasîrüddîn Tûsî'ye ve Alamut felsefesi İsmâ'îlîlerine de saldırmış ve onları şiddetli biçimde eleştirmiştir. O, Bağdat halifesinin Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin emriyle öldürüldüğüne inanmaktadır.

Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin asrının üç düşünüründen bir diğeri İbn Mutahhar 'Allâme Hillî'dir. Şîî dünyanın bariz şahsiyetlerinden biri olan bu büyük düşünür Ca'ferî fıkhının yaygınlaşmasında büyük rol oynamıştır. O, Moğol Sultanı Muhammed Hudâbende'nin sarayında büyük bir nüfuza sahipti ve bu yolla Şîîliğin gerçek inançlarını göstermekte dikkat çekici bir rol oynadı. 'Allâme Hillî, hicrî 726 [miladî 1326] yılında vefat etti ve Şîîlik mezhebi tâbilerini yasa boğdu.

Zikredildiği üzere, Kâdî Beydâvî, İbn Teymiyye ve 'Allâme Hillî yaklaşık olarak Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin çağdaşlarıdır ve birbirlerinin düşüncelerini de tanımaktadırlar. Ancak şu da herkesin kabulüdür ki bu üç büyük düşünürden hiçbiri Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin felsefî düşünceleri konusunda hemfikir değildir ve felsefeye gönül vermemiştir. Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin zamanından

---

3 Mazzaoui, *Peydâyiş-i Dovlet-i Sefevî*, s. 90.

Celâleddîn Devvânî'nin zamanına kadar filozof sayılabilecek bir başka düşünür yoktur. Elbette hicrî sekizinci ve dokuzuncu [miladî ondört ve on beşinci] yüzyılda yüksek düşünceleri olan ve büyük eserler geriye bırakmış bazı büyük düşünürler çıkmıştır. Ancak onlardan hiçbiri kelimenin gerçek anlamıyla filozof sayılmaz. Kâdî 'Adudiddîn Îcî (ö. h. 756/m. 1355) (Konumlar) adlı büyük kitabı yazan ve kelam meselelerine dair kuşatıcı bilgisi aşikâr olan büyük bir düşünürdür. Sa'düddîn Teftâzânî (ö. h. 791/m. 1388) de Kâdî 'Adudiddîn Îcî ile birlikte hicrî sekizinci [on dördüncü] yüzyılda yaşamış ve aklî ilimlerin çeşitli alanlarında değerleri eserler kaleme almış büyük düşünürlerden biridir.

Îcî ve Teftâzânî'den sonra Mîr Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. h. 817/m. 1414) de zikredilmelidir, zira o da büyük filozoflar arasında yer alır ve Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ına yazdığı şerh onun kelam ilmine olan hâkimiyetinin ölçüsüdür. Burada adı zikredilenlere ilave olarak, Hâce Nasîrüddîn Tûsî ile Celâleddîn Devvânî arasında yaşamış ve ilim ve araştırma ile meşgul olmuş başka büyük düşünürler de vardır. Ancak gerçek şu ki Moğol saldırısından Safevîler Devleti'nin kuruluşuna kadar ki bu tarihsel aralıkta felsefî düşüncelerin hareketi yavaştır ve fikrî özgünlüğe ve bağımsızlığa sahip filozof ortaya çıkmamıştır.

Şüphesiz 'Allâme Hillî gibi kimseler yüksek bir konuma ve yüce bir mertebeye sahiptiler ve dinî fazilet ve bilgilerin yayılmasında faal ve öncü idiler. O sadece naklî ilimlerde değil, aklî ilimlerde de büyük ve değerli eserler vermiştir. Bazı araştırmacılar 'Allâme Hillî'nin aklî ilimler alanındaki eserlerinin yirmi dörde ulaştığını söyler. 'Allâme'nin felsefe ve mantık alanındaki eserleri şunlardır:

1) *El-Kavâ'id ve'l-Makâsıd fi'l-Mantık ve't-Tabî'î ve'l-İlâhî*
2) *El-Esrârü'l-Hafiyye fi'l-'Ulumi'l-'Akliyye*
3) *El-Mukâvamât...*
4) *Hallü'l-Müşkilât min Kitâbi't-Telvîhât*
5) *Îdâhü't-Telbîs min Hikmeti 'Ayni'l-Kavâ'id*
6) *Lübbü'l-Hikme*
7) *Îdâhü'l-Mu'dalât min Şerhi'l-İşârât*
8) *Şerhü Hikmeti'l-İşrâk*
9) *Nehcü'l-'İrfân fi 'İlmi'l-Mîzân*
10) *Tahrîrü'l-Ebhâs fi Ma'rifeti'l-'Ulumi's-Selâs: el-Mantık, et-Tabî'î, el-İlâhî*
11) *Kâşifü'l-Estâr fi Şerhi Keşfi'l-Esrâr*
12) *Ed-Dürrü'l-Meknûn fi 'İlmi'l-Kânûn*
13) *Marâsidü't-Tedkîk ve Makâsıdü't-Tahkîk*

14) *Keşfü'l-Hafâ min Kitâbi'ş-Şifâ*

15) *El-Kavâ'idü'l-Celiyye fî Risâleti'ş-Şemsiyye*

16) *Cevherü't-Tenfîd fî Şerhi Mantıki't-Tecrîd*

17) *Bastü'l-İşârât ilâ Me'ânî'l-İşârât*

18) *Muhassalü'l-Mulahhas*

19) *El-İşârât ilâ Me'ânî'l-İşârât*

20) *En-Nûrü'l-Muşrik fî 'İlmi'l-Mantık*

21) *Et-Ta'lîmü's-Sânî el-Âmm*

22) *Keşfü'l-Müşkilât fî Kitâbi't-Telvîhât*

23) *et-Ta'lika 'alâ Kitâbi Evâili'l-Makalât li-Şeyh el-Mufîd*

Bu kitapların pek çoğu bugün elimizde mevcut değildir. Büyük 'Allâme'den bize ulaşan eserler onun düşüncesinin yüksekliğini açıkça ortaya koymaktadır.

'Allâme Hillî'nin düşünce yapısını tanımak için gürültü-patırtıya sebep olan ve fikrî bir hareket vücuda getiren önemli eserlerinden birine işaret edelim. *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk* (Hakk'ın Yolu ve Doğruyu Açığa Çıkarmak) adıyla yazılmış eseri, hacmi küçük, ama içeriği çok kitaplardan biridir. Bu kitapta Şîa ile başkaları arasındaki bütün anlaşmazlık meseleleri ortaya konulmuş ve doğru görüşün ispatı için istidlâlde bulunulmuştur. *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk* kitabı sadece itikadî konularla sınırlı değildir, bilakis bu kitapta fıkıh ve fıkıh usûlü ile ilgili meseleler de ele alınmıştır.

'Allâme Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk* kitabının mukaddimesinde der ki: Bu eserin telifinde Allah'tan sevap ümidi ve O'nun azabından korku işin temeli idi, aynı zamanda Moğol Sultan Olcayto Muhammed Hudabende'nin adetine uymak maksadı güdülmüştür. Bu kitapta gündeme getirilen çok önemli meselelerden biri 'Allâme Hillî'nin taklide ve taklitle yaşayan herkese saldırması ve şiddetle eleştirmesidir. 'Allâme'nin bu kitapta gündeme getirdiği bir diğer mesele şudur: Eş'arî düşünürler Sofistler zümresinde yer alır ve bu sofistik ahlak üzere zorunlu hakikatleri inkâr ederler. 'Allâme Hillî'ye göre bu iki mesele, anlaşmazlığın temelidir ve pek çok tartışmanın altyapısıdır.

Kelam ilmi tarihiyle tanışıklığı olan kimseler, kelamcıların kelam kitaplarının başında daha ziyade varlık meselesini ele aldıklarını, daha sonra Yaratıcı'nın ispatının inanç temeliyle meşgul olduklarını iyi bilirler. 'Allâme Hillî *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*'ın kitabında bu yöntemi izlememiş ve ilk meseleyi algı bahsine ayırmıştır. Daha dikkat çekici olan şu ki o algı meselesini ele alırken duyusal bilgilere dayanır ve duyusal bilgilerin inançların temeli olduğunu söyler. 'Allâme Hillî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

[Duyusal bilgiler, inançların temelidir. *Mütercim*] Bu alıntıda görüldüğü üzere, 'Allâme Hillî nazarında duyusal bilgiler, inançların aslı ve esasıdır.

Burada hemen şu soru gündeme gelir: 'Allâme Hillî niçin kitabının başında varlık meselesinden ve Yaratıcı'nın ispatından değil de, algının hakikatinden bahsetmektedir? Bu soruya verilen her türlü cevap neticesinde bir başka soru gündeme gelir: Algının ve bilginin temeli niçin duyuda ve duyusal bilgilerde aranmaktadır?

Bu soruya cevap olarak ilk etapta şöyle bir iddiada bulunulamaz: 'Allâme Hillî bazı Bâtılı düşünürler gibi bilgi meselesine haddinden fazla önem vermekte, bu sebeple de onun varlık meselesinden önce olması gerektiğini düşünmektedir. Bu iddia doğru değildir, zira bu düşünce daha ziyade modern Batı'da gündeme getirilmiştir. 'Allâme Hillî'nin ise modern Batı ile bir ilişkisi yoktur. Ayrıca bilginin varlığa öncelenmesi apaçık değildir ve böyle diyen kimseler bir ölçüde karar vermekte aceleci davranmışlardır. Görünen o ki söz konusu sorulara cevap vermek için *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk* kitabının mukaddimesine müracaat etmeliyiz.

Belirttiğimiz gibi, 'Allâme Hillî bu kitabın mukaddimesinde iki meseleye işaret etmiş ve onları anlaşmazlığın temeli saymıştır. İki mesele şunlardan ibarettir:

1) İnsanlara taklit ruhunun galip gelmesi.

2) Eş'arîlerin Sofistlerin safında yer alması.

'Allâme Hillî bu iki meselesinin anlaşmazlığın temeli olduğuna ve tarih boyunca tartışmalara sebep olduğuna inanır. O bu iki meseleyle doğru bir şekilde karşılaşmak ve problemlerin kaynağını ortadan kaldırmak için bilgi meselesine yönelmiş ve algının hakikatinden bahsetmiştir. 'Allâme duyusal bilgilere dayandığında ve onları inançların esası ve kaynağı saydığında maksadı kendisinin Sofistler olarak isimlendirdiği kimselerle diyaloğa girmektir. Her halükârda burada zikredilen hususlar 'Allâme Hillî'nin kitabının başında niçin algı konusunu ele aldığıdır. Ancak duyusal bilgilerin inançların kaynağı olduğu ve Eş'arîlerin bütün meselelerle ilgili olarak Sofist olduğu iddiasının ne ölçüde geçerli olduğu üzerinde de düşünülebilir.

Bizim burada amacımız 'Allâme Hillî'nin *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk* kitabının tartışma konularını ele alıp incelemek değildir. Zira bu kitap hakkında o kadar çok şey söylenmiştir ki onların hepsini ele alacak olsak, tarihî kesitte geniş bir düşünce akımıyla karşı karşıya kalırız.

Biz burada 'Allâme Hillî'nin *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk* kitabıyla bağlantılı olarak yazılmış en önemli kitaplardan bazılarına işaret edeceğiz. 'Allâme

Hillî'nin kitabına reddiye olarak yazılmış en önemli kitaplardan biri *İbtâlu Nehci'l-Bâtıl ve İhmâlu Keşfi'l-'Âtıl* (Bâtılın Yolunu Çürütmek ve İşe Yaramazın Keşfini Boşvermek) adlı kitap olup Hâce Fazlullâh bin Rûzbihân Hancî Şîrâzî tarafından yazılmıştır. Hâce Fazlullâh hicrî dokuzuncu ve onuncu [milâdî on beşinci ve on altıncı] yüzyılın âlim ve bilginlerinden olup doğumu muhtemelen hicrî 850 [miladî 1446] ilâ 862 [miladî 1458] yılları arasındadır. Bu düşünürün ölümü ise hicrî 927 [miladî 1521] yılında vukû bulmuştur. Fazlullâh Rûzbihân, Şîrâz'ın Hanc köyünde doğmuş ve başlangıç derslerini tahsil ettikten sonra birkaç yıl Medine'de İmâm Muhammed Sehâvî ve 'Alî bin 'Abdillâh Ferecî gibi hocalardan ders almıştır. O, hicrî dokuzuncu [miladî on beşinci] yüzyılın son on yılından birkaç yılı Akkoyunlu sultanlarının yanında geçirmiş, o ülkenin durumlarında karışıklık baş gösterince İsfahan'a gitmiştir. Hicrî dokuzuncu [miladî on beşinci] yüzyılın son üç yılını ve hicrî onuncu [miladî on altıncı] yüzyılın ilk on yılını muhtemelen geçirdiği bu şehirden kendisinin yurdu olarak bahseder. O, hicrî onuncu yüzyılın ikinci on yılından hayatının sonuna kadar Maveraünnehr'de [Türkistan'da] Şeybânî sultanlarının hizmetinde bulunmuştur. Onun en önemli işleri bazı savaşlara katılmak, bazı eserler yazmak ve Özbek ve hakeza Osmanlı sultanlarını Safevîlere karşı kışkırtmak olmuştur.[4] Osmanlı sultanlarını Safevîlere karşı kışkırtmaktan hoşlanan biri ilim ve düşünce alanında da eline kalemi alıp 'Allâme Hillî'nin düşüncelerini şiddetle eleştirir, zira Safevî sultanları Şîîlik mezhebini yaygınlaştırmakta esaslı bir rol oynamışlardır.

'Allâme Hillî de Şîî dünyanın büyük âlimlerinden biridir ve Şîa'nın bilgilerinin yayılmasında çok etkili olmuştur. Fazlullâh bin Rûzbihân'ın siyasî ve toplumsal eylemi, onun Şîî mezhebi tâbilerine olan karşıtlığını ve düşmanlığını açıkça göstermektedir. Onun pek çok eseri de Şîîlik karşıtı tutumunu destekler, ancak bu keskin zekalı düşünürün hayatında birtakım kapalılık ve anlaşılmazlıklara sebep olan bazı şeyler görülür. Fazlullâh bin Rûzbihân'ın eserleri arasında *Vesîletü'l-Hâdim ilâ'l-Mahdûm* (Hizmetkârın Efendisine Hizmet Aracı) adlı bir kitabı olup *Şerh-i Selât-ı Çehârdeh Me'sûm* (On Dört Masum İmamın Duasının Şerhi) içinde basılmıştır. O, bu kitapta on dört masum imamın faziletlerini ve menkıbelerini şerh eder ve sonunda onlardan her birine samimi bağlılığını ve muhabbetini gösterir. Bazı araştırmacılar Fazlullâh Rûzbihân'ın bir Oniki İmamcı Sünnî olduğuna inanırlar ki onun pek çok yazısı bu iddiaya delalet eder. Bu kişilere göre "Oniki İmamcı Sünnîlik" bilinmeyen bir olgu değildir ve geçmiş zamanda nebevî sünneti korumak ve halifelerin halifeliğini kabul etmekle beraber on iki imamın imamlığına sıkı sıkıya inanan kimseler vardır.

---

4 Mukaddime-i Resûl Ca'feriyân ber kitâb *Vesîletü'l-Hâdim ilâ'l-Mahdûm*, telif Fazl bin Rûzbihân, 1372, s. 8.

Biz burada "Oniki İmamcı Sünnî"nin gerçekten bir anlamının ve karşılığının olup olmadığı meselesiyle ilgilenmiyoruz. Burada ele aldığımız konu, Fazlullâh bin Rûzbihân'ın 'Allâme Hillî'ye muhalefetinin imâmet meselesinde olmadığıdır. Onun muhalefeti daha ziyade Mu'tezile ile Eş'arîler arasında anlaşmazlık konusu olan meselelerle ilgilidir. Aslında denilebilir ki Fazlullâh bin Rûzbihân'ın 'Allâme Hillî'ye muhalefeti çalışkan ve gayretkeş bir Eş'arî'nin akılcı bir Mu'tezilî ile olan anlaşmazlığı türünden bir muhalefettir. Elbette 'Allâme Hillî daima bir Oniki İmamcı Şîîsi bakış açısından konuşmakta ve kendi yaklaşımından hiç geri adım atmamakta, bununla birlikte Eş'arî öğretilere ardı ardına yaptığı saldırılarda Mu'tezile'nin akılcı düşüncelerinden yararlanmaktadır. O tartışma ve diyalog sanatında elde ettiği hâkimiyet ve maharet ile Eş'arîlerin inançlarının mantıksal sonuçlarını onlarının sözlerinin aralarından çıkarır ve bu inançların facia gibi sonuçlarını açığa çıkarır. Örneğin cebr[5] görüşüyle ilgili olarak, cebr inancının mantıksal sonucunu ve gereğini ortaya çıkarmış ve bir eşeğin bile cebr inancına göre yaşayan birinden daha akıllı olduğunu söylemiştir. 'Allâme burada Ebû'l-Hüzeyl'in ['Allâf] sözüne ve der ki:

حمار بشر أعقل من بشر[6]

İnsanın eşeği, insanın kendisinden daha akıllıdır. Çünkü bir eşek büyük bir nehrin başına getirilse ve dövülerek o nehirden geçmeye zorlansa, eşek nehirden geçmez. Ama aynı eşek küçük bir nehrin kenarına getirilse, kolaylıkla ve bir zorlamaya maruz kalmadan o nehirden geçer. Zira eşek kendi gücünün farkındadır, oysa eşeğin sahibi olan insan cebr inancına sahip olduğu için kendi gücünü bilmez. Buna göre insanın eşeği, insanın kendisinden akıllıdır.[7]

'Allâme Hillî cebr görüşünün bir başka sonuçlarına işaret eder ve onu faciamsı görür. Söz konusu sonuçlardan biri şudur: Eş'arîlere göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) iradesi daima Allah'ın iradesinin istemediği bir şeye ilişir, zira cebr inancına göre Allah kâfirden küfrü, günahkârdan günahı ve son olarak fasık kişiden fıskı istemiş, buna karşılık Hz. Peygamber (s.a.s.) kâfir, günahkâr ve fasıktan ibadet ve itaaattan başka bir şey istememiştir. Buna

---

5 İnsanın özgür iradesini ve özgür eylemde bulunma gücünü tamamen yok sayan ve onu Allah'ın belirlediği kader karşısında rüzgârın önündeki yaprak gibi gören anlayış (*Mütercimin notu*).

6 'Allâme Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, tashih Şeyh-i İşrâk Ferecullâh Hüseynî, Beyrut, s. 101.

7 Eş'arîlerle ilgili olarak hem Hillî'nin hem de bu benzetmeyi olduğu gibi aktaran yazar Dînânî'nin yaklaşımının isabetli olmadığı belirtilmelidir. Bu benzetme kaba ve yakışıksız olmasına ilaveten yanlıştır, zira Eş'arîlerin kesb nazariyesinde insanın fiillerinin yaratıcısının Allah, kesb edicisinin kendisi olduğu söylenerek -bir ölçüde çelişkili de olsa- insanın gücü kabul edilmiştir; iddia edildiğinin aksine, kudret insandan mutlak mânâda selb edilmiş değildir (*Mütercimin notu*).

göre cebr görüşünde Allah'ın istediği ile peygamberinin istediği arasında zıtlık ve farklılık vardır.[8]

Bu anlattıklarımız Eş'arîlerin inanç ve görüşlerinden çıkarılabilecek facia gibi sonuçlara dair kısa bir örnektir. 'Allâme Hillî ihtilaf konusu meselelerin çoğunda Eş'arîlerin görüşünün mantıksal sonuçlarını çıkarır ve onların akla aykırılığını gösterir. Buna göre bu büyük Şiî düşünürün işi Eş'arîler ile Mu'tezile arasında süregelen tartışmayı sürdürmenin yanında özgün ve eşsiz bir şey olarak görülebilir. Özgün ve eşsiz yön, Eş'arîlerin görüşünün mantıksal sonuçlarını çıkarmadaki olağanüstü maharet ve derinliğidir. Elbette bu Şiî düşünürün fiiline muhalifleri tepkisiz kalmamıştır; bilakis bazı kimseler ona karşılık vermiştir.

Zikredildiği gibi, Fazlullâh bin Rûzbihân, 'Allâme Hillî'ye karşı çıkan ve görüşlerini eleştiren keskin zekalı ve güçlü kimselerden biridir. Elbette Fazlullâh bin Rûzbihân'ın katı ve ağır saldırıları da cevapsız kalmamış, ona da karşılık vermek için tartışma meydanına çıkan kimseler olmuştur. Fazlullâh bin Rûzbihân'a reddiye kaleme alan kimselerden biri olarak Kâdî Seyyid Nûrullâh Hüseynî Mar'aşî Şûşterî'nin adı zikredilmelidir. Bu heyecanlı Şiî âlim *İhkâkü'l-Hakk ve İzhâkü'l Bâtıl* (Hakkı Haklı Kılmak ve Yanlışı İptal Etmek) adlı büyük ve hacimli bir eser yazmış ve onda Fazlullâh bin Rûzbihân'ın düşüncelerini şiddetli biçimde eleştirmiştir.

Burada Kâdî Nûrullâh Şûşterî'nin Fazlullâh bin Rûzbihân ile olan çatışmasını ele alabilecek yere ve fırsata sahip değiliz. Ancak şu kadarını söyleyelim ki 'Allâme Hillî'nin değerli ve maceralı eseri *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, Müslümanlar arasında birkaç asır boyunca devam eden bir bahse konu olmuş, taraftar ve karşıt gruplar onunla ilgili olarak inanç ve görüş beyan etmiştir. Şüphesiz ki birkaç asır devam etmiş bu çatışma ve diyaloglar bir yandan Eş'arîliğin ilke ve esaslarıyla, diğer yandan Mu'tezile'nin akılcılığıyla bağlantılı bir düşünce akımının sonucudur. Biz burda bu düşünce akımın önemini görmezden gelmeksizin temel bir hususa işaret etmek istiyoruz: Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin vefatı ve sert tarihsel şartların ortaya çıkışıyla beraber, felsefî düşünceler İslam dünyasında durakladı ve felsefe ağacı artık meyve vermez oldu. Elbette Safevîler Devleti'nin kurulmasıyla beraber felsefî düşünceler fidanı tekrar serpildi, düşünce ve felsefe kitabı farklı şekilde yazılmaya başladı. Burada gözden kaçırılmaması gereken şu ki hicrî dokuzuncu [miladî on altıncı] yüzyılda Safevîler Devleti'nin ortaya çıkışıyla beraber, felsefî düşüncelerin kandilinin kendi varlığında aynı şekilde yandığı bir düşünürün vefatına şahit oluyoruz. Bu yetenekli düşünür meşhur araştırmacı Celâleddîn Devvânî'den başkası değildir.

8 *A.g.e.*, s. 100.



17
CELÂLEDDÎN DEVVÂNÎ VE ŞÎRÂZ FELSEFE OKULU

İslam dünyasına yönelik Moğol saldırısı uğursuz ve belalı sonuçlar doğurdu ve halkın düşünce ve kültürüne telafi edilemez bir darbe vurdu. Son Moğol İlhan'ı Ebû Sa'îd'in ölümü ile Safevîlerin gelişi arasında büyük bir karmaşa oluştu, ahlakî fazilet ve güzellikler düşüşe uğradı. Şüphesiz ahlak ve fazilet insanlar arasında yok olduğunda düşünce ve kültürün de kökleri kurur ve felsefî düşüncelerin serpilmesi beklenemez. Bütün bunlarla beraber şu gerçek gözden kaçırılmamalıdır: Bazen çorak ve yanık bir çölün ortasında yeşil bir ağaç veya canlı bitki insanın gözünü okşar.

Felsefî düşünceler kandili İran'da bir kez daha yandıktan sonra düşünce ve felsefe ışığı, olayların rüzgârı ile uzun süre sönmüştü. Safevî Devleti'nin şekillendiği günlerde, geçmişin yıkıntılarının külünden bir meşale gibi etrafını aydınlatan bir düşünür hayata gözlerini yummuştu. Celâleddîn Devvânî, İran tarihinin en karanlık dönemlerinden birinde yaşadı ve zor ve dayanılmaz hayatı boyunca felsefî düşüncelerle meşgul olmaktan hiç geri durmadı. Bu güçlü düşünür hicrî 830 [miladî 1427] yılında Kâzerûn-ı Fârs şehrinin köylerinden Devvân'da doğdu, 908 [miladî 1502] yılında hayata veda etti. Hicrî 78 yıllık verimli ömründe araştırma ve telif işinden uzak kalmadı. Devvânî'nin önemi çok eser yazmasından değildir; bilakis şahsiyetinin seçkinliği fikrî bağımsızlık

ve yeniliğe sahip oluşudur. Devvânî geçmiş filozofların düşüncelerini sadece öğrenmekle yetinmemiş, o düşünceler üzerinde düşünmeye de önem vermiştir. İnsan ancak düşünceler üzerinde düşündükten sonra bir tür yaratıcılığa ve özgünlüğe ulaşabilir. O, Şeyh Şihâbeddîn Sühreverdî'nin yüksek düşünceleri üzerinde düşünmüş ve bu yolla İslam dünyasındaki İşrak felsefesinin sahilsiz deryasına bağlantı sağlamış sayılı düşünürlerden biridir.

Şevâkili'l-Hûr fî Şerhi Heyâkili'n-Nûr (Işık Heykellerinin Şerhi Olan Hurilerin Şekilleri) risalesi, Celâleddîn Devvânî'nin Sühreverdî'nin eserleriyle yakınlığı ve tanışıklığı olduğunu göstermektedir. *Heyâkilu'n-Nûr* risalesi Şeyh-i İşrâk'ın yedi heykel/bölüm olarak düzenlenmiş bilinen eserlerindendir. Bu risale Arapça olarak yazılmış ve yazarın kendisi onu Farsçaya çevirmiştir. Celâleddîn Devvânî bu risaleye şerh yazmış ve ona *Şevâkili'l-Hûr fî Şerhi Heyâkili'n-Nûr* adını vermiştir. Devvânî sadece Sühreverdî'nin eserlerini ve İşrakî düşünceleri kâmilen biliyor değildir; bilakis Şeyh-i Ekber Muhyiddîn İbn Arabî'nin tasavvufî eserlerini de yakından tanımaktadır. Bu keskin zekâlı düşünürün kelamcıların eserleriyle de yakınlığı olup kelamî düşünceler üzerinde kafa yormuştur. Bunların toplamı, Celâleddîn Devvânî'nin güçlü olmasına ve düşünce tarzında kendisinden önce yaşamış düşünürlerden farklı olmasına sebep olmuştur.

Ez-Zevrâ (Eğimli/Şaşı) risalesini incelediğimizde onun Meşşâî filozoflardan ne ölçüde uzaklaştığını görürüz. Celâleddîn Devvânî bu risalede bazı hakikatlere işaret etmiştir ve kendisinin bazı önemli felsefî görüşlerini ortaya koymuştur. O, *ez-Zevrâ* risalesinde illet-malûl/sebep-sonuç meselesini ele almış ve malûlü, illetin yönlerinden bir yön veya hallerinden bir hal olarak görmüştür.

Muhakkık Devvânî şu noktaya da dikkat çekmiştir: Bütün varlık âlemi dolaylı ya da doğrudan şekilde Hakk'ın malûlüdür; malûl ise Hakk Teâlâ'nın hallerinden bir haldir. Buna göre varlık âleminde birden fazla varlık yoktur; bilakis varlığın hakikatini teşkil eden şey birdir, ama pek çok sıfatı vardır.

Devvânî bunu söyledikten sonra çok önemli bir başka meseleye işaret eder. O şöyle der: Bir şeyin yok olması, küllî olarak ve bütün yönleriyle mümkün değildir. Buna göre bir şeyin ortadan kalkması, illetin başka şekilde ortaya çıkması ve görünmesi demektir. Bir başka deyişle, illetin farklı şekillere bürünmesi ve farklı hallere dönüşmesi o şekil ve hallerden her birinin yok olması demektir. Burada Muhakkık Devvânî'nin ortaya attığı ve varlık âlemindeki bütün varlıkları ilk illetin dönüşüm şekilleri saydığı düşünce, varlığın ilkesinin bütün mümkünlerin ilk maddesi olmasını gerektirir. Ne var ki bu düşüncenin ilahî dinlerin tevhit anlayışı ile asla bağdaşmayacağı anlayışlı kimseler tarafından hemen fark edilecektir. Akla gelebilecek böyle bir yanlış düşünceyi uzaklaştırmak için, Muhakkık Devvânî'nin kendisinin de bu problemin

farkında olduğunu ve ona cevap verdiğini ifade etmeliyiz. O, *İzâhatu Vehm ve İfâdetu Fehm* (Yanlış Düşünceyi Gidermek ve Anlayış Sağlamak) başlığı altında der ki: Birincinin ikinci ile olan ilişkisi, yani Hakk Teâlâ'nın mümkünlerle olan ilişkisi bütün ilişkilerin anasıdır ve başka hiçbir ilişki bu ilişkiye benzemez. Elbette bu ilişki ile başka ilişkiler arasında ayrılık da söz konusu değildir. Buna göre Hakk Teâlâ'nın mümkünlerle olan ilişkisi başka ilişkilerle karşılaştırılamaz, zira bu ilişki ile diğer ilişkiler arasında ne tam bir benzerlik, ne de tam bir ayrılık vardır. Hakk Teâlâ'nın mümkünlerle olan ilişkisi başka ilişkilerle mukayese edilecek olursa hem insanı hakikatten uzaklaştırabilir, hem de bazı yönlerden anlayış ve kavrayışa yardımcı olabilir. Buna göre varlık âlemindeki bütün varlıklar İlk İllet'in çeşitli dönüşümleridir denildiğinde, Hakk Teâlâ'nın mümkünlerin maddesi olduğu gibi yanlış bir düşünceye gidilmemelidir. Kişi Hakk Teâlâ'nın çeşitli dönüşümlerin konusu olduğunu da düşünmemelidir. Zira mümkünlerin maddesi ve dönüşümlerin konusu olmak asla Zorunlu Varlık'ın kutsal sahasına yaraşmaz.

Burada, varlık âleminin hadiselerinin birbiri ardına var olduğu ve onların asla topluca ve bir yerde görülmediği söylenebilir. Buna göre her hâdisenin zamanın her anında ortaya çıkışı, kendisinden önceki hâdisenin ortadan kalkmasıyla eşzamanlı gerçekleşir. Şu halde varlık âlemindeki bütün olay ve hâdiselerin, madde ve zamandan hiç söz etmeksizin, İlk İllet'in dönüşümleri olduğu nasıl söylenebilir?

Muhakkık Devvânî bu meselenin farkındadır ve açıklama sadedinde demiştir ki: Zamansal uzanım, kevnî/kozmik olayların tahtı ve her türlü değişim ve dönüşümün yatağıdır. Ama bu zamansal uzanıma, kendisinde vâki olan bütün hâdiselerle birlikte bir bütün olarak ve topluca bakılabilir; işte bu toptancı ve bütüncül bakışta İlk İllet'in yönlerinden bir yön ve hallerinden bir hal tanınır/bilinir. Bütün hâdiselere - ki İlk İllet'in hallerinden bir haldir- yönelik bütüncül ve toplu bakış bütün hâdiseleri ve bunların arka arkaya gelişlerini tek tek kuşatır. Buna göre bütüncül birlik veya hâdiselerin arka arkaya gelişine, bu uzanımın sınırlarının varlığı ve yokluğu itibarıyla bakılır. Şu halde varlığın yüksek mertebelerinde -ki orada sınırlara bakılmaz ve itibara alınmaz- olayların arka arkaya gelişinin bir anlamı yoktur ve onlara nispetle bütün hâdiseler eşit ve aynıdır. Elbette Hakk Teâlâ ile ilgili olarak bu sözün geçerliliği ve doğruluğu daha açıktır.

ليس عند ربّك صباح ولا مساء

[Rabbinin yanında sabah ve akşam yoktur.] Muhakkık Devvânî burada bir misale başvurur ve iddiasını destekler. O der ki: Çeşitli ve pek çok rengi olan bir parça ağacı ve ipi bir karıncanın önünden geçirecek olursak, o karıncanın

dar ve sınırlı görüşünde o ipin renkleri arka arkaya geliyormuş gibi görünür. Buna karşılık bir insan o ipe ve çeşitli renklerine yukarıdan ve kuşatıcı bir bakış ile baksa, hepsini beraber ve art arda olmaksızın görür. Buna göre art ardalığın varlığı veya yokluğu ya da dağınık veya toplu olmak bakışın genişliği ve darlığıyla bağlantılıdır. Bakış ve algı darlığı olmayan yerde de art ardalık ve dağınıklık ortaya çıkamaz.

Celâleddîn Devvânî illiyet/sebeplilik meselesini dönüşüm ve tecelli meselesine indirgeyerek birkaç meseleyi çözmüş olur ki bunu bu konudaki görüşünün sonuçları ve meyveleri olarak kabul eder.

Bu meselelerden biri, Allah'ın bilgisi geçmişi, şimdiyi ve geleceği kuşattığı için her türlü değişim ve dönüşümden uzak olur.

İkinci mesele her bir hâdisenin varlığı ve yokluğu ile ilgilidir. Daha önce işaret edildiği gibi, Devvânî'ye göre bir malûlün yok olması illetin başka bir şekilde ortaya çıkması demektir. Buna göre bir şeyin yok olması dediğimiz durum, illetin dönüşmesi ve başka şekilde görünmesidir. Bu da nesnelerin yok olması değildir.

Üçüncü mesele, neshin [dinî hükümlerin kaldırılmasının] sırrı ve hakikati ile ilgilidir. İlliyet/sebeplilik konusunda ifade edildiği gibi, hükümlerin nesh edilmesi Hakk Teâlâ tarafında hiçbir eksiklik ve bilgisizlik gerektirmez ve bazılarının onu problem olarak gündeme getirmesinin bir temeli yoktur, zira yazmayla/yasamayla ilgili (*tedvînî*) hükümler yaratmayla ilgili (*tekvînî*) hükümler gibidir.

Yaratmayla ilgili hükümlerde insanın sınırlı bakışı ve dar görüş açısı temelinde olayların art arda gelişi ve birbirini izleyişi yaşanır. Ancak insanın sınırlı ve dar bakış açısını dikkate almazsak, bütün olaylar Hakk Teâlâ'nın nazarında birlikte ve topluca bulunurlar ve arka arkaya gelmekten bahsedilemez. Muhakkık Devvânî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

...إنّ الحكْم التدْوينى يحاذى الحكم التكوينى وكما أنّ التعاقب هناك فى نظر
المحبوسين فى مطمورة الزمان اللاحظين من مضيق كوّة الحال، فكذا الحال ههنا
لا تغيير والإنتقال الّا فى نظر مَنْ يتغيّر عليه الماضى والحال والإستقبال...[1]

[Yazıyla ilgili hüküm, yaratmayla ilgili hükme paraleldir. Nasıl ki art arda geliş orada (yani, yaratma ile ilgili olarak) zaman zindanına hapsolup da şimdinin dar penceresinden bakan kimselerin nazarında mevcut ise, burada da (yani, yazı ile ilgili olarak) aynı durum söz konusudur: Değişim ve geçiş, an-

1 Celâleddîn Devvânî, *ez-Zevrâ*, s. 86 (*er-Resâîlü'l-Muhtâra*, ed. Seyyid Ahmed Tûyserkânî, Çâp-ı Kitâbhâne-i Emîri'l-mü'minîn, İsfehan içinde).

cak kendisine geçmiş, şimdi ve geleceğin değişir göründüğü kimsenin bakışında mevcuttur. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Celâleddîn Devvânî yazma ve yasama ile ilgili hükümleri, yaratmayla ilgili hükümler ölçütüyle ölçüp değerlendirmekte ve insanın zaman bakış açısıyla ve şimdinin dar zaviyesinden âlemdeki varlıklara baktığında geçmiş ve gelecek arasında aralık ve ayrılık göreceğine ve olayları art arda geliyor olarak göreceğine inanmaktadır. Bu demek oluyor ki daha yüksek bir ufuktan ve zamanın sınırlılığının dışından varlık sahnesine bakılacak olursa, geçmişten ve gelecekten bahsedilemez ve her şey tek bir boyutta var olur. Bu bakış açısında değişim ve değişiklik ortadan kalkmakla kalmaz, yokluktan da söz edilmez olur.

Belirtildiği gibi, Muhakkık Devvânî malûlün yokluğunun illetin dönüşümünden başka bir şey olmadığına inanır. Anlayışlı kimselere illetin dönüşümünün yoklukla bağdaşmayacağı kapalı değildir. Biz burada Muhakkık Devvânî'nin bu konudaki nazariyesinin doğrululuğu ya da yanlışlığı ile ilgilenmiyoruz. Ama şu kadarını söyleyelim ki onun illiyet/sebeplilik konusundaki tutumu başka pek çok düşünürün bu konuda ortaya koyduğu düşüncelerden farklıdır. Celâleddîn Devvânî'nin *ez-Zevrâ* risalesindeki fikrî tutum ve yaklaşımları onun İbn Arabî ve diğerleri gibi büyük İslam ariflerini/sûfîlerini tanıdığını ve bu büyüklerin düşüncelerinden faydalandığını açıkça göstermektedir. Bu yüzden bu keskin zekalı düşünürün *ez-Zevrâ* risalesini yazmak suretiyle felsefe ile irfanı/tasavvufu yakınlaştırma alanında büyük bir adım attığı iddia edilebilir.

Mollâ Sadrâ'nın Hikmet-i Müte'âliye'si/Aşkın Felsefe'si ile tanışıklığı olan kimseler bu büyük filozofun ne ölçüde Devvânî'nin *ez-Zevrâ* risalesinden faydalandığını ve kendi kitabında ondaki konulara ne ölçüde dayandığını iyi bilirler. Celâleddîn Devvânî sûfîlerin gerçek Bir hakkındaki görüşlerine ve hakikatin ayrılık ve karışıklık olmaksızın çokluklar perdesinde müşahede edilebilmesine dair anlayışlarına dayanarak önemli meselelere ulaşmıştır. O, *ez-Zevrâ* risalesinde şu meseleyi ele alır ve der ki: Somut dış gerçeklik bir dizi şartla insanın dış gözünde göründüğü gibi, dış duyusal surete benzer bir suretle de müşterek histe/ortak duyuda görünür. Ortak duyu ile dış duyu arasında var olan tek fark ortak duyunun dış duyunun bağlı olduğu şartlara bağlı olmamasıdır. Elbette dış duyuda ve ortak duyuda gerçekleşen hakikat çok olabilir ve kişilere göre çoğalır. Aynı hakikat akılda da görünür, ama aklî suret kapsayıcı olmakla beraber çok değildir. Aklî surette hem görünebilir suretler hem de hayal edilebilir suretler birleşir. Bu meseleye baktığımızda bir hakikatin farklı ve pek çok mazharda görünebileceğini anlarız. Tek bir hakikatin pek çok mazharı onun çeşitli suretlerini oluşturur. Bu suretler birbirinden farklı olsalar da, kendilerinde ortaya çıkan ve görünen hakikat hepsiyle bir ve aynıdır.

Muhakkık Devvânî burada zihinsel varlık şüphesine/problemine işaret eder ve der ki: Bizim buradaki sözümüz İslam filozoflarının zihinsel varlık şüphesini/ problemini ortadan kaldırmak için ortaya koydukları delillere benzer. Filozoflar dış dünyada var olan bir cevher algılandığında ve algı yoluyla zihinde yer aldığında, zihinde bulunmak yönünden araz olduğuna, ama aynı algılanan cevherin dış dünyada bir konuya ihtiyaç duymayarak var olması bakımından cevher olduğuna inanırlar. Bu demek oluyor ki bir hakikat bir bakımdan araz kategorisinde, diğer bir bakımdan cevher kategorisinde yer alabilir. Devvânî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

...ما أشبه ذلك مما يقوله أهل الحكمة النظرية: إنّ الجواهر بإعتبار

وجودها فى الذهن أعراض قائمة به محتاجة إليه، ثم هى فى الخارج

قائمة بأنفسها مستغنية عن غيرها...[2]

[Buna, nazarî felsefe ehlinin şu sözü benzer: Cevherler zihindeki varlıkları yönünden zihinde var olan ve zihne muhtaç olan arazlardır, ama dış dünyada kendi başlarına vardırlar, başkalarına muhtaç değildirler. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, bir hakikat bir ve aynı olmakla beraber zihin âleminde araz olur ve kendisinin konuya muhtaç olduğunu açığa vurur, ama aynı hakikat dış dünyada cevher olur ve kendisinin varlığı için konuya muhtaç olmaz. Muhakkık Devvânî'nin zihinsel varlık şüphesini ortadan kaldırmak için ortaya attığı nazariyesi düşünürler tarafından tartışılmış, uzun yıllar sonra Hâcî Mollâhâdî Sebzvârî *Manzûme* kitabında onu gündeme getirmiştir. O *Manzûme*'sinin bir beytinde şöyle der:

وقيل بالتَّشبيهِ والْمُسَامَحَةِ تَسْمِيَةٌ بالكَيْفِ عَنْهم مُفْصَحَةٌ[3]

[Denilmiştir ki: (Zihinsel suretlere) benzetme ve hoşgörü yoluyla
"Nitelik" denilir, böyle diyenler görmezden gelinir/hoşgörülür. *Mütercim*]

Sebzvârî bu beytin şerhinde Muhakkık Devvânî'nin nazariyesine işaret eder ve der ki Muhakkık Devvânî'nin inancına göre, nesnelerden elde edilen suretlerin zihinde nefsanî/psikolojik nitelik olduğu görüşü bir benzetme ve müsamahadır, zira bilgi objesi ile bir ve özdeştir. Buna göre bilginin objesi cevher kategorisinde ise, kaçınılmaz şekilde o cevherin zihindeki bilgi sureti de cevhersel bir kategori olacaktır. Buna göre bilgi suretine -bilginin objesinin

2 *Ez-Zevrâ*, s. 88.

3 Hâcî Sebzvârî Sebzvârî, *Şerh-i Manzûme*, Bahş-i Felsefe, Çâp-ı Nâsırî, s. 28.

nitelik kategorisinde olmadığı bağlamlarda- “nitelik” denilmesi benzetmedir/ müsamahadır.

Biz burada zihinsel varlık probleminden ve çözüm yollarından bahsetmiyoruz, çünkü bu konuya girmek bu bölümün kapsamının dışındadır. Burada zikretmemiz gereken mesele, zihinsel varlık meselesinin Muhakkık Devvânî’nin *ez-Zevrâ* risalesinde Mollâ Sadrâ gibi kendisinden sonraki filozofların eserlerinde olduğundan farklı bir şekilde ele alındığıdır. Mollâ Sadrâ’nın aşkın felsefesinin takipçilerinin eserlerinde zihinsel varlık şöyle ele alınır: Dış dünyada dışsal varlık ile var olan şeyler hiçbir değişikliğe uğramadan zihinde de var olurlar. Hâcî Sebzvârî bu meseleyin bir beyitte şöyle nazma çekmiştir:

للشّىء غير الكون فى الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان[4]

[Bir şeyin somut varlığından başka

Bir varlığı daha vardır zihinlerde kendi başına. *Mütercim]*

Yani: Dışarıda dışsal varlıkla var olan mahiyetlerden her biri zihinde de zihinsel varlık ile var olabilir. Sebzvârî’nin ve başkalarının bu konuda söyledikleri kesinlikle hata ve yanlış değildir, ama ifade tarzları birtakım yanlış anlamalara ve problemlere yol açabilir. İnsanlara dışsal bir varlığın aynı şekilde zihinde var olduğu söylenecek olsa, hemen şu soruyla yüz yüze gelirler: Dışsal bir şeyin aynı şekilde zihinde var olması nasıl mümkün olur?

Zihinsel varlık konusunda ortaya atılan problemlerin hepsi aynı sorudan kaynaklanır. Celâleddîn Devvânî zihinsel varlık meselesini bu sorunun insanların zihnine gelmeyeceği şekilde ortaya koymuş ve sonuçta bilinen problemler gündeme gelmemiştir.

Daha önce işaret edildiği gibi, Devvânî her türlü belirlenimden uzak olan saf ve katışıksız hakikatin sadece zihinde ve dış dünyada var olmadığını ve bulunduğu yer ve konumun suretleri ile ortaya çıkmadığını, bilakis zihin kabında ve nefs âleminde de farklı ve pek çok şekilde zuhur ettiğini söyler. İnsan tarafından algılanan bir hakikat, akıl mertebesinde bir ve soyut surete sahiptir, ama aynı hakikat duyuların seviyesine indiğinde farklı ve maddî suretler kazanır. Sanki akıl mertebesinde birlik ve soyutluğa sahip olan şey, nefsin inişi ile inişe geçer ve maddîliğin çokluğuna ve örtülerine bitişir. Bir başka deyişle, hakikatlerin yükselişi ve inişi nâtık/insanî akleden nefsin yükseliş ve inişine bağlı olarak gerçekleşir. Buna göre hakikatlerin, nefs bölgesinde/alanında varlığı olduğu, nefsin ise bütün mertebe ve yerlerde hakikatlere bitişik olduğu iddia edilebilir.

4 Sebzvârî, *Şerh-i Manzûme*, s. 22.

Celâleddîn Devvânî bu meseleyi ortaya koyduktan sonra çok önemli bir cümleye işaret eder. O der ki: Bilginin hakikatini oluşturan şey, biri çoğaltmak ve çoğu bir kılmaktır. Muhakkık Devvânî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

...ومِنْ ثَمَّةَ أقول إنّ شأْن العِلْم تكثير الواحد وتوحيد الكثير...[5]

[Oradan da diyorum ki bilginin hakikati, biri çok kılmak, çoğu da bir kılmaktır. *Mütercim*] Muhakkık Devvânî'nin ifadesinde biri çoğaltmak ve çoğu bir kılmak olarak isimlendirilen şey, bazı bilginlerin ifadelerinde özetten ayrıntıya gitmek, ayrıntıdan özete gitmek olarak isimlendirilen şeydir.

Bilgiyi biri çoğaltmak ve çoğu bir kılmak olarak tanımlayan kimseler bilginin asla bilgisizlikten elde edilmediğini, daima bilgiden kaynaklandığını da kabul ederler. Bu demek oluyor ki akıl, verilmiş bir şeydir; ama elbette bilkuvve mertebesinden bilfiil mertebesine insanın aşabileceği geçilmesi zor bir yol uzanır. Bazı Bâtılı düşünürler burada anlatılanların tersine aklın verili bir şey olmadığına ve insanın hayatın dinamik akışı içinde ona ulaşabileceğine inanırlar. Bu kimselerin düşüncelerinin gereklerinden ve sonuçlarından biri, bilgisizliğin bilginin girişi olması ve bilgisizlikten bilgililiğe ulaşılabilmesidir. Felsefî esaslarla tanışıklığı olan kimseler bilgisizlikten bilgiye ulaşmanın imkânı olmadığını ve karanlığın insanı aydınlığa ulaştıramayacağını iyi bilirler.

İslam filozofları silsilesinde bir yeri olan Celâleddîn Devvânî, bilginin bilgisizliğin ürünü ve neticesi olmadığını ve tuzlu topraktan sümbül ve gülün çıkıp bitmeyeceğini iyi bilmektedir. O, bilginin konumunu doğru kavramış ve özet ve kalıcı cümlesini ortaya koymuştur. Bütün bunlarla beraber *ez-Zevrâ* risalesinin son sayfalarında üzerinde düşünülmesi gereken bir mesele gündeme getirilir. Muhakkık Devvânî bu küçük ve içerikli risalede bilgi sureti ile hakikat arasında fark olduğunu söyler ve der ki: "Bilgi sureti, aklî suret sayılsa dahi, hakikatten farklıdır." Bu yetenekli düşünür nazarında bilgi suretleri, hakikatin çeşitli giysileri ve görünümleridir; bu suretlerin farklılığı ve çeşitliliği de algı güçlerinin çeşitliliğine bağlıdır. Bu demek oluyor ki nâtık nefsten ve algı güçlerinden sarf-ı nazar edecek olursak, her türlü ayrım ve çokluktan uzak olan basit ve sade bir şeyden başka bir şey kalmayacaktır. Zira her türlü ayrışma ve ayrılık çokluğun bir fer'idir/türevidir, çokluk ise suretler âlemiyle bağlantılıdır. Muhakkık Devvânî'nin kendisi bu meseleye açıklama getirir ve der ki: Tabiat itibarıyla çokluğa dayanan her türlü ayrışma ve ayrılık, nefste ve nefs ile gerçeklik/varlık kazanır. Buna göre nâtık nefs, bütün suretlerin maddesi ve bütün hakikatlerin zeminidir. Suretlerin kökleri nâtık nefs zemininde bitip büyür, dalları da aynı tarlada büyür. Muhakkık Devvânî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

5 Devvânî, *ez-Zevrâ*, s. 89.

...فالميز الّذى هو محتد الكثرة إنّما هو بالنّفْس وفى النّفْس...

فالنّفْس كما ظهر مادّة جميع الصّور وأرض كلّ الحقائق...[6]

[Çokluğun kaynağı olan ayrım ancak nefs iledir ve nefstedir... Nefs, ortaya çıktığı gibi, bütün suretlerin maddesi ve bütün hakikatlerin toprağıdır. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Muhakkık Devvânî suretlerin ortaya çıktığı kaynağı nâtık nefs görür, zımnen ve telmih yoluyla hakikatin suretten başka/farklı olduğunu kabul eder. Doğrudur, Muhakkık Devvânî kısa bir cümlede nâtık nefsi hakikatlerin zemini sayar, ama *ez-Zevrâ* risalesinin bir başka yerinde çok açık bir şekilde suret ve hakikat arasında fark olduğunu söyler. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

...ولوّحْنا لك أنّ الحقيقة غيْر الصُّورة فإنّها فى حدّ ذاتها

وصرافة سذاجتها عارية عن جميع الصور التى يتجلّى بها...[7]

[Senin için hakikatin suretten başka olduğuna işaret ettik, dolayısıyla hakikat özü itibarıyla ve saflığı bakımından kendisiyle ortaya çıkıp göründüğü bütün suretlerden ayrı ve uzaktır. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Muhakkık Devvânî hakikatin özü itibarıyla ve kendi sadeliğinde her türlü suretten uzak olduğuna, bu yüzden de hakikatin suretten farklı olduğuna inanır.

Burada anlatılan şeyler nazar/düşünce ehlinin kriterleriyle değerlendirilecek olursa, şöyle söylenmelidir: Celâleddîn Devvânî'nin *ez-Zevrâ* risalesindeki sözleri zihinsel varlık konusunda idealar nazariyesini benimseyen kimselerin (*kâilân be-şibh*) görüşüyle bağdaşabilir ve örtüşebilir; ancak görünüşe göre bu muhakkık düşünürün *ez-Zevrâ* risalesindeki sözleri felsefî kitaplarda yer alan açıklamalardan ziyade bazı sûfîlerin sözlerine yakındır.

Felsefî konuların tasavvufî meselelere yakınlaşması Celâleddîn Devvânî'den sonra da devam etmiştir ve İsfahan felsefe havzasında/okulunda ve Sadrü'l-Müteellihîn Şîrâzî'nin (Mollâ Sadrâ'nın) eserlerinde zirveye ulaşmıştır. Buna göre Devvânî'nin *ez-Zevrâ* risalesi küçük hacmine ve sayılı sayfalarına rağmen düşünce tarihi kesitinde çok önemli bir role sahiptir ve çok büyük bir fikrî akıma sebep olmuştur.

---

6 *Aynı yer.*

7 *Ez-Zevrâ*, s. 88.

Muhakkık Devvânî hakikat ve suret arasında fark olduğunu söylerken mahiyetsel hakikatlerden bahsetmemektedir; bilakis onun hakikatle kastettiği salt varlıktan başkası değildir. Bu yüzden bu muhakkık düşünürün zihinsel varlık konusunda idealar nazariyesini benimseyen kimselerden sayılması mümkün değildir. Zira onun sureti hakikatten farklı görürken kastettiği, dışsal varlıkların zihin âlemindeki suretinin idea gibi var olduğu değildir; zihinsel suret dışsal bir şeyin ideası olduğu için, zorunlu olarak suret hakikatten başkadır/farklıdır.

Celâleddîn Devvânî hakikatten bahsederken varlığı kasteder; varlık ise ona göre birdir ve zatıyla kâimdir/kendi özüyle vardır ve kendisinde çokluk olmaz. O türsel ve bireysel çokluğu varlık alanından olumsuzlamakla kalmaz, sıradüzenli (*teşkîkî*) çokluğu ve varlığın pek çok mertebeye sahip olduğu düşüncesini de kabul etmez. Bu muhakkık düşünüre göre çokluk, varlıkla ilişkili olan mahiyetlerdedir. Dolayısıyla mahiyetin var olması, varlıkla ilişkilendirilmesinden başka bir şey değildir. Bu nazariye varlık konusunda, filozofların terminolojisinde "teellüh zevki/dindar sezgi" veya "müteellihlerin zevki/dindar filozofların sezgisi" olarak bilinen şeyle aynıdır.

Celâleddîn Devvânî, *Şevakilü'l-Hûr fî Şerhi Heyâkili'n-Nûr* kitabında bu nazariyeye işaret etmiş ve açıklama getirmiştir. O bu nazariyeyi açıklarken filozofların "ortada gerçekleşen hareket (*hareket-i tevassutiyye*)" konusundaki düşüncelerinden faydalanır ve teşbih yoluyla bu nazariyeyi açıklar. Hareket bahisleri ile tanışıklığı olan kimseler ortada gerçekleşen hareketin var olmasının, şu anlama geldiğini iyi bilirler: Hareket, başlangıç ile son arasında meydana gelen yekpare (*şahsî*), basit ve sürekli bir durumdur; ama bu hareket, kendisinin mesafesinin sınırlarından/noktalarından her biri ile ilgili olarak kazandığı bağıntı ve ilişki neticesinde, o sınırda/noktada olmayı teşkil eder.

Muhakkık Devvânî'ye göre mahiyetlerin bir ve basit varlıkla olan ilişkisi, mesafenin sınırlarının ortada gerçekleşen hareketle olan ilişkisine benzer. Devvânî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

...إنّ هناك امرًا هو حقيقة الوجود قائمًا بذاته مستغنى عن المؤثّر...هو الذى يصير بالإضافة إلى كلّ حقيقة كونًا لتلك الحقيقة باعتبار العارض وهو فى ذاته خالٍ عن النسب بمعنى أنّ شيئًا منها لا يدْخل فى حقيقة كما أنّ المؤْجود من الحركة هو التوسط وهو أمر شخصى مستمر مِن مبدء المسافة إلى المنتهى، ثم يصير بالإضافة إلى كلّ حد من الحدود المفروضة كونًا فى ذلك الحدّ...[8]

---

8 Celâleddîn Devvânî, *Şevakilü'l-Hûr fî Şerhi Heyâkili'n-Nûr*, (*Selâsu Resâil*, ed. Seyyid Ahmed Tûyserkânî, Bonyâd-ı Pezûheşhâ-yı İslâmî içinde), s. 170.

[Varlığın hakikati olan, kendi zatıyla kaim olan ve bir fâile ihtiyacı olmayan bir şey vardır...O şey her hakikatle ilişkili olarak, ortaya çıkan şey itibarıyla, o hakikatin var oluşu olur. Ama o şey, özü itibarıyla ilişkilerden uzaktır, yani hiçbir ilişki hakikate dâhil değildir. (Bunu hareket örneğiyle açıklayabiliriz.) Nitekim hareket, ortada olmaktır/iki nokta arasında gerçekleşir. Oysa ortada olmak, mesafenin başlangıcından sonuna kadar devam eden yekpare (*şahsî*) bir şeydir. Ama ortada olmak, varsayılan sınırlardan/noktalardan her birine nispetle, o sınırda/noktada oluş olur. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere Devvânî mahiyetlerin varlığın bir ve basit hakikati ile olan ilişkisini, mesafenin sınırlarının/noktalarının ortada gerçekleşen hareketle ilişkisine benzetir. Elbette bu nazariye varlık konusunda gayet makbul ve yüksek mertebelidir, ancak burada gündeme getirilen mesele, varlık konusundaki bu açıklamanın mahiyetin asliliği görüşüyle uyumlu olmamasıdır. Hâcî Sebzvârî de *Şerh-i Manzûme*'de aynı problemi gündeme getirmiş ve Celâleddîn Devvânî'nin görüşünü eleştirmiştir.[9] Muhakkık Devvânî sadece gerçeklik konusunda değil, mahiyetlerin var kılınması (*ca'l*) konusunda da mahiyetin asliliğini benimsemiştir. O, İhlâs Sûresi'ni tefsir etmek için yazdığı bir risalede bu meseleyi ele almış ve mahiyetin varlığı görüşünü gerçeklik ve var kılmak bağlamında vurgulamıştır. Celâleddîn Devvânî şöyle der: İlletten sâdır olan ilk şey, malûlün mahiyeti ve özüdür. Sudûrdan sonra, akıl "varlık" adını ondan soyutlayıp oluşturur. Şüphesiz varlık kavramı ve daha başka kavramlar illetten sâdır olan mahiyet hakkında kullanılır ve ona yüklenir. Muhakkık Devvânî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

...إنّ أوّل ما يصدر عن العلّة هو ذات المعلول، ثم العقل ينتزع منه الوجود وكَوْنَه هو هو وغير ذلك من المفهومات الصادقة عليه، فإنّ كل ما للمعلول فهو من العلة، وكيف لا وذاته من العلّة، فجميع ما يصدق عليها يكون منها. فإن قلت قد تقرّر أنّ الماهيّات غير مجعولة، قلنا معناه نفى توسط الجعل بينها وبين نفسها، لا نفى صدورها بذاتها...[10]

[İlletten ilk sudûr eden şey, malûlün zatıdır, sonra akıl ondan varlık, özdeşlik ve hakkında kullanılması doğru olan/ona yüklenebilecek başka kavramları soyutlayıp çıkarır. Çünkü malûlün sahip olduğu her şey illetten kaynaklanır. Zatı illetten kaynaklanmış iken başka türlüsü nasıl mümkün olur. Böylece malûl hakkında doğru olan/ona yüklenebilecek her şey, illet sayesinde var olur. Mahiyetlerin sonradan var-kılınmamış olduğu (*ğayr-i mec'ûle*) kesinlik kazanmıştır diyecek olursan, deriz ki: Bu sözün anlamı var- kılmanın mahiyetler

9 Hâcî Sebzvârî Sebzvârî, *Şerh-i Manzûme*, s. 21.

10 Sebzvârî, "Tefsîru Sûreti'l-İhlâs", *er-Resâilü'l-Muhtâra*, s. 41.

ile mahiyetlerin özleri arasına girdiğini olumsuzlamaktır; yoksa mahiyetlerin kendi başına sudûr ettiğini olumsuzlamak değildir. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Muhakkık Devvânî'ye göre illetten ilk sâdır olan şey malûlün zatı ve mahiyetidir. Akıl varlık, özdeşlik ve başka kavramları ondan soyutlar. Malûlün sahip olduğu her şey illettendir. Malûlün zatı illetten kaynaklanır iken böyle olmaması nasıl mümkün olur? Mahiyetlerin asla sonradan var-kılınmamış olduğu söylenecek olursa, cevaben şöyle söylenilebilir: Mahiyetlerin sonradan var-kılınmamış olduğu ile kastedilen bir mahiyet ile kendisi arasında var-kılmanın vasıta olmadığıdır; yoksa mahiyetlerin fâilden bizzat sudûr ettiklerini nefyetmek değildir.

Burada konumuz varlığın asliliği veya mahiyetin asliliği değildir. Bu iki görüşten her birinin delillerini ortaya koymakla da ilgilenmiyoruz. Ancak şu kadarını söyleyelim ki Celâleddîn Devvânî mahiyetin asliliği görüşünün sıkı bir taraftarıdır ve bu meseleden çok açık bir şekilde bahseder. Bu güçlü muhakkık İslam âlemindeki düşünce akımlarını etraflı biçimde tanıması neticesinde önemli bir hususa ulaşmış ve felsefî tavırlarında sağlamlık sergilemiştir. O istidlâlî meselelerdeki pratiği sayesinde aklî yöntemi yakından tanımış ve Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirinde de bu yöntemi kullanmıştır.

Muhakkık Devvânî İhlâs Sûresi'nin tefsirinde bazı aklî ilkelerden faydalanmış ve o ilkelere dayanarak konuşmuştur. Biz burada örnek olarak, bu güçlü düşünürün İhlâs Sûresi'nin tefsirine dair bazı sözlerine işaret edeceğiz. O, zorunlu ve mümkün üzerinde analitik bir incelemeyle şu sonuca ulaşır: "*Hüve*/O" sözcüğü, "o"nun mutlak anlamında, sadece Zorunlu Varlık hakkında kullanılabilir, zira "o" bir şeyin hüviyetidir/özüdür; hüviyet ise bir şeyin özel var oluş biçimidir. İmdi mümkünün varlığı daima bir başkasına bağlı olduğu için, mümkünün "özdeşliği/kendine has varlığı" mutlak değildir ve o bir başkasıyla ilişkisinin kesilmesi ile her türlü hüviyetini/özünü yitirir. Şu halde "o", sözcüğün mutlak anlamıyla sadece Zorunlu Varlık hakkında doğru olur/kullanılabilir, zira Zorunlu Varlık'ın hüviyeti/özü şarta bağlı değildir ve varlık, Hakk Teâlâ'nın zatıyla özdeştir.

Muhakkık Devvânî'nin zorunlu ve mümkün hakkındaki sözlerinin bir başka örneği *samed* kelimesinin sahip olduğunu söylediği özel anlamıdır. Dilbilimciler, *samed* sözcüğünün içi boş olmayan şey hakkında kullanıldığını söylerler. Diğer taraftan felsefî meselelerle aşinalığı olan kimseler iyi bilirler ki mümkün varlık mahiyete sahiptir; mahiyete sahip olan bir şey de özü itibarıyla ne vardır ne de yok. Özü gereği var ve yok olmayan bir şeyin ise varlığı zorunlu değildir. Buna göre mümkün varlık özünde içi boştur ve *samed* sözcüğü Zorunlu Varlık'a hastır. Çünkü özü gereği Zorunlu Varlık olanın mahiyeti yoktur ve varlığı, zatı ile özdeştir.

İhlâs Sûresi'nin tefsirinde aklî ilkelere tutunulan bağlamlardan bir diğeri şudur: Muhakkık Devvânî der ki sebebi ve illeti olan bir şey, ancak sebep ve illeti bilindiği takdirde bilinir. Muhakkık Devvânî bu aklî ilkenin tasdikler/önermeler hakkında doğru olduğu gibi, tasavvurlar/kavramlar hakkında da doğru olduğuna inanır. Bu ilkenin tasavvurlar/kavramlar hakkındaki doğruluğu şöyledir: Bir şeyin hakikatini tasavvur etmek/zihnimizde canlandırmak istersek mecburen onun parçalarını bilmemiz gerekir. Şu da herkesin kabulüdür ki bir şeyin parçaları o şeyin illetleri ve sebepleridir. Elbette bu ilke illetleri ve sebepleri olan şeylerle ilgili olarak geçerlidir. İllet ve sebepleri olmayan şeylerin zatı ile apaçık olması gerekir ya da gerekleri ve malûlleri ile onun bilgisine ulaşılır.[11] Burada Kur'ân ayetlerinin felsefî ilkelere göre tefsir edilmesi insanın mecaz veya tevil vadisine girmesine sebep olur ki bu da bir tür hakikatten uzaklaşmak demektir.

Belirtmeliyiz ki Celâleddîn Devvânî bu probleme dikkat çekmiş ve *ez-Zevrâ* risalesinde bu probleme çözüm getirecek bir tavır sergilemiştir. O varlığın hakikatinin birliği ve çeşitli görünümlerde ortaya çıkması görüşü temelinde âlemler arasında örtüşmenin olduğu hakikatine dikkat çekmiş ve pek çok şey arasında gerçek birliği müşahede etmeye inanmıştır. Devvânî çeşitli ve çok sayıdaki âlemin birbiriyle örtüşmekle kalmadığına, bilakis hepsinin tek bir hakikatin çeşitli ve çok sayıdaki sureti olduğuna inanır. O ayrıca insan fiillerinin ve ahlakî özelliklerinin çeşitli cismanî suretlerde âlemlerin çokluğu ve birliği temelinde tezahür edeceğinin de farkındadır.

Celâleddîn Devvânî bu konuda şu önemli ve çok esaslı hususu ortaya atar: Kur'ân-ı Kerîm'in sözcüklerinden aklî içerikleri ve bâtınî anlamları anlamak asla mecaz üzere değildir; bilakis lafız ve kelimelerin böylesi anlamlarda kullanılması hakikat üzeredir. Onun bu konudaki ifadeleri şu şekildedir:

...وعلمت أنّ جميع ذلك على الحقيقة، لا على المجاز والتأويل...[12]

[Bütün bunların mecaz ve tevil şeklinde değil, hakikî anlamda olduğunu öğrenmiş oldun. *Mütercim*]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Celâleddîn Devvânî zâhir ehlinin mecaz saydığı bağlamlardaki Kur'ân-ı Kerîm lafızlarının hiçbir şekilde mecaz olmadığına inanır. Bu güçlü düşünürün burada ortaya koyduğu mesele çok önemlidir ve "hermenötik" ya da tevil ile ilintili derin ve geniş meselelerin kapısını açabilir. Bütün âlemler birbiriyle örtüşüyor ise ve aynı zamanda çeşitli ve çok sayıda suretler tek bir hakikat ise, niçin Kur'ân lafızlarının bu âlemlerden birindeki kullanımı hakikat, başka âlemlerdeki kullanımı ise mecaz olmaktadır?

---

11 Devvânî, "Tefsîru Sûreti'l-İhlâs", ss. 41, 44, 49.

12 Devvânî, *ez-Zevrâ*, s. 87.

Bu sorunun cevabı geniş bir bahis ve incelemeye ihtiyaç gösterir, ama şimdi bu konulara girecek yerimiz yok. O yüzden bu bahsi bir başka müstakil çalışmaya bırakıyoruz. Ancak şu kadarını söyleyelim ki Hâce Nasîrüddîn Tûsî keskin zekası ve sabrı ile faciamsı Moğollar döneminde felsefeyi diriltmiş ve Meşşâî felsefeyi canlı tutmuşsa, Celâleddîn Devvânî de tarihin karanlık devirlerinin birinde İşrâk felsefesini diriltmiş, çok ve yorucu çalışmaları ile felsefe ışığının olaylar kasırgası neticesinde sönmesine izin vermemiştir.

Bilinmelidir ki Celâleddîn Devvânî'nin felsefî düşünceleri rakip ve çağdaş düşünürler tarafından şiddetle eleştirilmiş ve onun nazariyelerine yönelik reddiye olarak kitaplar yazılmıştır. Devvânî'nin düşüncelerini eleştirmek için eline kalemi alıp kitap yazan kimselerden biri Seyyid Sened olarak bilinen Seyyid Sadreddîn Deştekî Şîrâzî'dir. Seyyid Sened'in velut oğlu Ğıyâseddîn Mansûr Deştekî de bu yolda kusur etmemiş ve elden geldiğince Muhakkık Devvânî'nin görüş ve nazariyelerini eleştirmiştir. Şu husus gözden kaçırılmamalıdır ki Seyyid Sened, Muhakkık Devvânî şöhrete kavuşmadan önce ders veriyordu ve pek çok öğrenci onun derslerinden faydalanıyordu. Ancak Celâleddîn Devvânî'nin gelişi ile birlikte ders meclisi önemli ölçüde ihtişamını yitirdi. Biz burada Muhakkık Devvânî'ye muhalefet eden kimselerin muhalefet sâikine pek önem vermiyoruz. Önemli olan, bu kimselerin Devvânî'nin felsefî düşüncelerini eleştiriye tâbi tutmasının bir düşünce zemini oluşturması ve sonuçta bir düşünce akımının ortaya çıkmasıdır. Tarihî bir kesitteki bu düşünce akımı Şîrâz felsefe havzasının/okulunun neticesi olarak isimlendirilebilir. Bu felsefe-kelam okulunda, bir tür görüşlerin çarpışması ve fikirler alışverişi meydana gelmiş ve sonuçta kendi meyvelerini vermiştir.

Seyyid Sened'in Celâleddîn Devvânî ile olan çatışmalarının neticesi, bu iki düşünürün bu konuda yazdığı ve birkaç cilde ulaşan kitaplar olmuştur. Bu yazılar *Tabakât-ı Celâlî* veya *Tabakât-ı Sadrî* adıyla meşhur olmuştur. İki düşünürün reddiye ve reddiyeye reddiye şeklinde kaleme aldığı bu yazılar daha ziyade ilahiyat konularıyla ve Yaratıcı'nın ispatı meselesiyle alakalıdır.[13]

İfade ettiğimiz gibi, Ğıyâseddîn Mansûr Deştekî de Celâleddîn Devvânî'nin düşüncelerini eleştirmiş ve *Şevakilü'l-Hûr fî Şerhi Heyâkili'n-Nûr*'una reddiye olarak bir kitap telif etmiştir. Bu üç düşünürün birbirleriyle çatışmak için kaleme aldıkları eserlerini incelemek bu bölümün kapsamının dışındadır. Ancak şu husus herkesin kabulüdür ki tarihin bu dönemindeki bu fikrî çatışma geriye faydalı neticeler bırakmıştır ki İsfahan felsefe okulu da onlardan biridir. Mollâ Sadrâ'nın Celâleddîn Devvânî'nin, Seyyid Sened'in ve Ğıyâseddîn Mansûr Deştekî'nin eserlerinden etkilendiği inkâr edilemez. Ancak üzücü

13 Bu yazıların pek çoğu danışmanlığım altındaki yüksek lisans öğrencileri tarafından tahkik edilmiş olup üniversite kütüphanesinde mevcuttur.

olan şu ki, Şîrâz okulunun düşünürlerinin felsefî eserleri düzgün bir şekilde çalışılmamış ve araştırılmamış, düşünce tarihindeki rolleri net bir şekilde ortaya konulmamıştır. Ümidimiz odur ki bu düşünce geleneğine ilgi gösteren kimseler himmet kuşağını kuşanır ve bu büyük düşünürlerin eserleri üzerindeki unutulmuşluk tozunu inşallah silip giderirler.



18

MÎR DÂMÂD VE ŞÎÎLİĞİN MANEVÎ FELSEFESİ

Tarih, geçmişin siyasetini gösteren bir hakikattir; ama siyaset, geçmişin tarihini gösteremez. Bu ifade felsefe ve tarih hakkında da geçerlidir. Daha açık bir ifadeyle, felsefe tarihi geçmiş insanların felsefî düşüncelerini aydınlığa kavuşturur, ama felsefe tarihî olaylardan bahsetmez. Bununla birlikte felsefe tarihi, tarihin temelini ve ortaya çıktığı kaynağı ele alır.

İslam felsefe tarihinde pek çok iniş ve çıkışlar görülür, ama tarihin akışı içinde zafer veya mağlubiyet olgusu tamamen göz ardı edilemez.

Hicrî onuncu [miladî on altıncı] yüzyılın ilk yarısında yeni ortaya çıkan Safevîler Devleti, İslamî İran tarihinde yeni bir devrin temellerini atarken İslam filozofları silsilesinden büyük bir düşünür hayata gözlerini kapatmıştı. Celâleddîn Devvânî felsefe ve kelam alanında pek çok ve değerli eser geriye bırakması yanında, her biri kendi sırası geldiğinde felsefî düşüncenin yaygınlaşmasında dikkat çekici rol oynayacak büyük öğrenciler de yetiştirmişti.

Aynı yüzyılın ikinci yarısında, fikrî ve felsefî konumuna ilaveten özel manevî bir yere de sahip bir başka büyük düşünür ortaya çıkmıştı. Mîrmuhammed Bâkır Hüseynî Esterâbâdî aklî ve felsefî meselelerde zamanının önde geleni olmasına ek olarak fıkıh ve hadis ilimlerinde de otoriteye ve kuşatıcı bilgiye

sahiptir ve bu konuda kitaplar kaleme almıştır. Bu yüksek makamlı bilgenin doğum tarihini tam olarak bilmiyoruz, ama *Nuhbetü'l-Makâl fî Esmâi'r-Ricâl* (İnsanların İsimleri Hakkındaki Sözlerden Seçki) kitabını yayına hazırlayan Seyyid Tabâtabâyî adı geçen kitabın 98. sayfasında der ki: Muhakkık Dâmâd'ın doğum tarihini 969 [miladî 1562] olarak buldum. Seyyid Tabâtabâyî'nin ifadesi şöyledir:

ظفرْتُ بتأريخ ميلاد مير داماد سنة ٩٦٩.[1]

[Mîr Dâmâd'ın doğum tarihini 969 olarak bulduk. *Mütercim*] Elbette bu filozofun vefat tarihinde ihtilaf görülmez ve tezkirelerin genelinde, 1041 yılı [miladî 1632] onun ölüm yılı olarak geçer.

Muhakkık Devvânî'nin ölümü ile Mîrdâmâd'ın doğumu arasındaki zaman aralığı yarım asırdan fazla bir süreyi kapsar. Bu zaman zarfında İslam felsefesi ve kelamının bayraktarları daha ziyade Şîrâz felsefe okuluna mensup kimselerdi. Mîrdâmâd'ın hocaları arasında doğrudan veya dolaylı olarak Celâleddîn Devvânî'nin öğrencileri arasında yer alan birini görmüyoruz. Elbette bu ifade, Mîrdâmâd'ın Celâleddîn Devvânî'nin fikirlerinden hiçbir şekilde etkilenmediği anlamına gelmez. Zira belirtildiği gibi, Devvânî'nin pek çok öğrencisi ülkenin çoğu şehrinde bulunuyor ve eğitim ve yazma işiyle meşgul oluyordu.

Mîrdâmâd'ın bilinen hocalarından bazıları şunlardır:

1) Şeyh 'Abdü'l-'Âlî bin 'Alî bin el-'Âlî Kerkî. Bu şahıs, Dâmâd'ın dayısıdır ve Dâmâd ondan icazet almıştır.

2) Fahreddîn Muhammed Hüseynî Esterâbâdî, ki Şâh Tahmâsab Safevî'nin (918-984/1512-1576) çağdaşıdır. İskender Beyk'in yazdığına göre, bu zat Esterâbâd'ın büyüklerindendir ve İskender Beyk'in sözünün fahvâsından/içeriğinden anlaşıldığı kadarıyla Mîrdâmâd onun derslerine katılmıştır. Ancak zaman itibarıyla bu iddia uzak bir ihtimal görünmektedir.

3) Seyyid Nûreddîn 'Alî bin Ebî'l-Hüseyin 'Âmilî, ki Şehîd-i Sânî'nin öğrencisidir.

4) Tâceddîn Hüseyin Sâ'id bin Şemsiddîn Tûsî.

5) Şeyh 'İzzeddîn Hüseyin bin 'Abdissamed ki Şeyh Behâyî'nin babasıdır.[2]

Mîrdâmâd'ın bu hocadan da icazet aldığı söylenir. Mîrdâmâd'ın hocaları olarak zikredilen kimseler arasında güçlü ve meşhur bir çehreye rastlanmaz. Buna göre Mîrdâmâd'ın felsefî şahsiyeti ve aklî ilimlerdeki büyüklüğünün

1 Seyyid 'Alî Mûsevî'nin şu eserdeki nakline göre: *Hakîm-i Esterâbâd Mîrdâmâd*, İntişârât-ı Keyhân, s. 45.

2 *Hakîm-i Esterâbâd*, s. 49.

ölçüsü hakkında başka bir şekilde konuşulmalıdır. Doğrudur, hocanın büyük ilmî ve felsefî şahsiyetlerin çıkmasında ve yetişmesindeki rolü çok önemli ve belirleyicidir. Ne var ki beşerî kültür ve medeniyet tarihinde kendi çevre sınırlarını aşan ve hocalarını takdir ve hayrete düşüren kimseler olmuştur. İslam dünyasının filozoflarının şeyhi ve hocası Ebû 'Alî İbn Sînâ böylesi kimseler arasında yer alır. İbn Sînâ'nın hocaları arasında büyük filozoflar arasında sayılan birini tanımıyoruz. İbn Sînâ'nın fikrî dehası ve felsefî önemi [onun hocası olan] Ebû 'Abdillâh Nâtilî'nin bilgileri ile ölçülemez. Bununla birlikte herkesin kabulüdür ki eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ Ebû 'Abdillâh Nâtilî'nin derslerinde mantık ve felsefe öğrenmiştir. Dikkat çekici olan şu ki Mîrdâmâd kendini Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflarla mukayese edilebilir biri olarak görmekte ve bazı konularda onları öğretim sanatında kendisinin ortağı olarak tanımlamaktadır. Bu konuda ne söylenirse söylensin ve onun bu sözünü hangi anlamda alırsak alalım, Mîrdâmâd'ın güçlü bir filozof ve birinci sınıf bir kelamcı olduğu kuşkusuzdur. Mîrdâmâd olmasaydı, şimdi bilindiği şekliyle bir İsfahan felsefe okulunun da olmayacağı hususunda şüphe yoktur.

İsfahan felsefe okulu, günahsız ve temiz ehl-i beytten gelen rivayet ve hadislere çok yakın ve onlarla uyuşan bir düşünce türüdür. Bu düşünce okulunda yetişmiş büyük düşünürler, Kur'ân-ı Kerîm'e ve tefsirine büyük bir yakınlık ve tanışıklığa sahip olmaları yanında, masum imamların rivayetleriyle de tam bir aşinalığa sahiptirler.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî bu okulda yetişmiş ve pek çok eser kaleme almış kimselerden biridir. Bu büyük filozof Kur'ân-ı Kerîm'in bazı sûre ve ayetleri üzerine tefsir yazmasına ilave olarak, günahsız ve temiz ehl-i beytin hadis ve rivayetlerini şerh de etmiştir. *Şerh-i Usûl-i Kâfî*, onun bu konudaki öne çıkan ve seçkin eserlerinden biridir. Mîrdâmâd'ın kendisi de bu yolun öncülerindendir ve masumların/günahsız imamların rivayet ve hadislerini şerh etmek için kitap yazmıştır. *Er-Ravâşihü's-Semâviyyetu fî Şerhi'l-Ehâdîsi'l-İmâmîyyeti* (İmâmların Hadislerinin Şerhine Dair Göksel Sızıntılar) adlı önemli kitap, Mîrdâmâd'ın felsefe ve hadis konusundaki tavrını açıkça ortaya koyar. Mîrdâmâd bu kitapta rivayetleri şerh ederken pek az kitapta tesadüf olunacak pek çok önemli ve esaslı meseleye işaret eder.

Biz bu bölümün başında siyaset ile felsefe arasındaki ilişkiye işaret etmiştik. İmdi bu meseleye yakından bakacak olursak, İsfahan felsefe okulunun ortaya çıkışının, kendisinde neşv ü nema bulan düşünce ve bakış biçimiyle birlikte, gayet tabii ve normal olduğunu görürüz. Zira bu felsefe okulu Safevî sultanlarının işlerin kontrolünü ele aldığı ve Şîî bir yönetim olarak dünya siyaset sahnesine çıktıkları zaman ortaya çıkmıştır. Safevî sultanlarının himayesi olmasaydı, Mîrdâmâd bu kadar kolay bir şekilde felsefî meseleler sofrasını

seremez ve felsefenin özendirilmesinde bu ölçüde çaba sarf edemezdi. Elbette bu yüksek makamlı filozof fakihlik çadırını başının yukarısında tutmuş ve o çadırın gölgesinde felsefî düşünceleri yaymaya çalışabilmiştir. O, fıkıh ve fıkıh usûlü ilminde de uzmanlık sahibiydi ve bazı konularda kendine has özgün ve dikkat çekici görüşler ortaya koymuştur.

Biz şimdi Mîrdâmâd'ın fıkıh, fıkıh usûlü ve diğer ilimlerdeki görüş ve inançlarından bahsetmeyeceğiz. Burada ele alacağımız şey, onun kendisini özgün ve yenilikçi gördüğü bazı felsefî meselelerdir. Bilinmelidir ki felsefî meseleler alanında özgünlük ve yenilikçilik o kadar kolay bir şey değildir ve pek az kimse felsefî konularda özgün ve benzersiz düşüncelerden bahsedebilir. Elbette özgün ve benzersiz olmanın, bir düşüncenin veya bir şeyin yokluk âleminden varlık sahnesine çıkması demek olmadığı da gözden kaçırılmamalıdır. Bilakis eskinin ve geçmişin düşüncesi de yeni bir surette ve yeni bir çehreyle ortaya konulursa, o da özgün bir şey olarak değerlendirilebilir. Eğer özgünlük ve benzersizlik bu anlamda alınırsa, Mîrdâmâd'ın bazı meselelerde özgün ve yenilikçi olduğu söylenebilir.

Bu yüksek makamlı bilge sadece bazı felsefî ve kelamî meselelerde bir tür özgünlük ve yenilik getirmemiş, pek çok eserine orijinal isimler verme hüneri de sergilemiştir. O örneğin bazı eserlerine *Cezevât* (Meşaleler), *Kabesât* (Meşaleler) ve *er-Ravâşihü's-Semâviyye* (Göksel Sızıntılar) gibi isimler seçmiştir ki isim koyma geleneğinde oldukça güzel ve hoşa giden isimlerdir. Mîrdâmâd'ın ele aldığı konular ve yazdığı kitaplar için seçip de göz ardı edilmemesi gereken isimlerden bazıları aşağıdaki gibidir: *Îmâdât* (Göz Kırpışlar), *Teşrîkât (Işıltılar)*, *Meşrikü'l-Envâr* (Işıkların Doğduğu Yer), *el-Ufukü'l-Mübîn* (Apaçık Ufuk)...Bu filozofun eserlerine seçtiği isimler daha ziyade ışık ve aydınlıkla alakalıdır.

Bu müteellih/dindar filozofun şiir yazarken de "*işrâk*/ışıldamak" kelimesini mahlas olarak kullanmasını dikkate alacak olursak, onun ışıkla ve Sühreverdî'nin ışık felsefesiyle çok yakın olduğunu anlarız. İlginç olan şu ki Mîrdâmâd en önemli kitabını, yani *el-Kabesât*'ını da ışık duası ile bitirir. Elbette o pek çok meselede Meşşâî meşreptir ve eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ'nın düşüncelerinin etkisi altında kalmıştır. Ama bütün bunlarla birlikte Sühreverdî'nin nüfuz ve tesiri uzak değildir; bu İşrâkî filozofun nefeslerinin esintisi Mîrdâmâd'ın eserlerinden insanın can burnuna ulaşmaktadır.

Bu eserin başında masum imamlardan gelen hadis ve rivayetlere yönelmenin ve onlar üzerinde düşünmenin Mîrdâmâd'ın düşüncesine kuvvet kazandıran ve onun kelamî-felsefî düşüncelerini şekillendiren önemli ve güçlü etkenlerden birisi olduğuna işaret etmiştik. Bu etkenin etkisi Mîrdâmâd'ın öğrencileri arasında da bâkî kalmış ve onların düşüncelerine yön vermiştir. Günahsız ve

temiz ehl-i beyt rivayetleri üzerinde düşünmek onların aşkın içeriklerini tanımak felsefî düşüncelere bir başka atmosfer hazırlamıştır. Bu atmosfer içinde önceden olmayan bir düşünce tarzı gelişmiştir. Bu fikrî atmosferde, Şîîliğin manevî felsefesi diyebileceğimiz bir düşünce dönüşümü yaşanmıştır. Şîîliğin manevî felsefesinde insanın bâtınî hal ve makamlarına yöneliş gerçekleşmiş ve bu yolla pek çok manevî tecrübe elde edilmiştir. İnsanın bâtınî hal ve makamlarına olan yöneliş tasavvufî düşüncelerin felsefî düşünceyle karışmasına sebep olmuş, böylece İbn Sînâ ve İbn 'Arabî birbirine yaklaşmıştır.

Şîîliğin manevî felsefesi yolunda yürüyen düşünürler İsfahan felsefe okulunu oluşturmuşlar ve felsefe ışığının olaylar kasırgası sebebiyle sönmesine izin vermemişlerdir. İsfahan felsefe okuluyla bağlantılı olan kimseler kendi düşüncelerini İbn Sînâ'nın ve Sühreverdî'nin sözlerinin kalıbı içinde ifade etmişler ve İbn 'Arabî'nin orijinal açıklamalarından da habersiz kalmamışlardır. İsfahan felsefe ekolünde gerçekleşen şey, bir eklektisizm değildir. Bilakis rivayetlerle olan yakınlık ve tanışıklık ve günahsız ve temiz ehl-i beytin bilgileriyle olan aşinalık bu felsefe ekolü düşünürlerinin gözünün önünde, İbn Sînâ ile Sühreverdî arasında bir tür uzlaşı görebildikleri bir bilgi ufku açtı. Bu yeni düşünce ufku, öylesine genişti ki onda akıl ilahî vahiy ile uzlaşıyor ve din ile felsefe arasındaki ihtilaf yerini barış ve uzlaşıya bırakıyordu.

Burada şöyle söylenilebilir: Rivayetler üzerindeki inceleme ve araştırma neticesinde düşünürler için hasıl olan şey bir tür kelam ilmi konularıdır, kelam ilminin konularına ise felsefî meseleler içinde yer verilmemelidir. Buna şöyle cevap verilebilir: Doğrudur, kelamcılar ayetlere ve rivayetlere tutunurlar, ama rivayetlerin yüksek anlamlarının ve aşkın içeriklerinin düşünürlerin gözü önünde geniş bir ufuk açtığı yerde bu anlamlar ve içerikler üzerinde düşünmek bir tür felsefe sayılır. Düşünceler üzerinde düşünmek düşünceyi öğrenmekten daha önemli ve daha esaslıdır. Sadece düşünceleri öğrenen kimse kendini filozof olarak tanımlayamaz, ama insanın düşünceler üzerinde düşündüğü yerde felsefe âlemine girer ve felsefe yapmaya başlar.

Rivayetler üzerinde düşünmek ve onların derin anlamlarını kavramak düşünceler üzerinde düşünmek türünden sayılır ve düşünceler üzerinde düşünmek bir tür felsefedir. Şu hususu da gözden kaçırmamalıyız ki düşünceler üzerinde düşünmenin donuklaşmak ve durmakla bir alakası yoktur, açıklama ve yorumlama kapısı her zaman açıktır. Elbette yorum ve hermenötik ile alakalı konular İsfahan felsefe okuluna has değildir ve İslam filozofları arasında daima ortaya atılmıştır. Bütün bunlarla beraber şu gerçek göz ardı edilmemelidir: Şîîliğin manevî felsefesi İsfahan felsefe okulunda dünyadaki insanlara meçhul kalmış bir düşünce akımıdır. Bâtılı Oryantalistler İslam kültürünün çeşitli boyutlarını araştırıp incelemişler, ama bu kişiler Şîîliğin manevî felsefesini görmemişler

veya görmezden gelmişler, bu düşünce akımının meselelerini araştırmaları kapsamına almamışlardır.

Mîrdâmâd, İran dışında tanınıp bilinmeyen büyük bir İslam filozofudur. Daha da üzücü olan şu ki İslam ülkelerinin düşünürleri de Mîrdâmâd'ın felsefî düşüncelerini tanımamaktadır.

İslam felsefesi ile aşinalığı olan kimseler bu meseleye eğilmeli ve büyük İslam filozoflarını, özellikle de şimdiye kadar doğru biçimde tanınmamış olanlarını, tanıtmaya çalışmalıdır.

Belirttiğimiz gibi, İsfahan felsefe okulu Mîrdâmâd'ın düşünceleriyle başlar ve Sadrulmüteellihîn Şîrâzî gibi büyük bir filozof aşkın felsefesini bu okul içinde varlığa getirmiştir.

Mîrdâmâd pek çok felsefî-kelamî meselede kendine has bir tavır sergiler ve onları orijinal ve yeni bir şekilde ortaya koyup açıklar. Bu müteellih/dindar filozofun ortaya attığı ve hakkında konuştuğu önemli meseleler asla az ve nadir değildir; ama daha çok şöhret bulmuş ve daima Mîrdâmâd'ın adıyla birlikte anılan bahis "zamansal hudûs"tur.

Felsefe ve kelam tarihi ile tanışıklığı olan kimseler iyi bilirler ki âlemin hudûsu ve kıdemi meselesi eskiden ortaya atılmıştır ve kelamcı veya filozoflar onun hakkında konuşup tartışmıştır. Şüphesiz semavî kitaplardan gelen ifadelerin dış anlamına göre âlem ve onda ortaya çıkan bütün varlıklar hâdistir ve varlıklarından önce yokluk vardır/yok iken var olmuşlardır. Bir başka deyişle bütün din sahipleri Allah Teala'nın âlemi yarattığı ve yaratmanın anlamının, âlemin yok iken Allah'ın ona varlık vermesi olduğu üzerinde görüş birliği ederler. Kelamcılar âlemin yokluğunun varlığına olan önceliğinin bir tür zamansal öncelik olduğuna, buna göre âlemin var olmadığı bir zamanın dikkate alınması gerektiğine inanırlar.

Pek çok kelamcı şu hususun farkındadır: Zamanın hakikati, âlemin bütününden bir cüz ise ve âlemin muhtevası içinde yer alıyorsa, âlemin varlığından önce zamanın var olduğu kabul edilebilir? Bu probleme cevap olarak şöyle demişlerdir: Âlemin hâdis olmasının bir anlamı olması için âlemin ortaya çıkışından önce mevhum bir zamanın varlığına inanmamız gerekir. Bir başka deyişle, bu kişiler âlemin mevhum bir zamanda var olmadığına ve sonra Allah'ın kendi iradesi temelinde onu yarattığına inanırlar.

Filozoflar bu nazariyeye muhalefet etmişler ve onu akıl dışı bir söz saymışlardır. Biz şimdi Yunan filozoflarından söz etmiyoruz. Yoktan yaratmanın ve varlığın yokluğun içinden nasıl gerçekleştiğinden de bahsetmiyoruz. Burada ele aldığımız konu, İslam filozoflarının yaratma meselesine inanmalarına ve

âlemin yokluktan çıktığını kabul etmelerine rağmen âlemin zamansal hudûsu görüşüne dair kelamcıların nazariyelerini reddetmeleridir. Bu filozoflar şöyle düşünür: Mevhum zamanın âlemin ortaya çıkışına önceliği mevhum bir şeyden ibarettir, mevhum bir şeyle de âlemin makul bir açıklaması yapılamaz.

Kelamcıların görüşündeki bir diğer problem şudur: Yaratmanın İlkesi ile âlemin varlığı arasında zaman aralığının olması, malûlün, tam illetinden/yeter sebebinden gecikip geri kalmasını [ve hemen var olmamasını] gerektirdiği gibi, feyzin/taşmanın, taşma İlkesi'nden (*Mebde-i Feyz*) tutulup alıkonulmasını gerektirir. Oysa feyzin/taşmanın, Feyyâz-ı Mutlak'tan/Mutlak Taşıcı'dan alıkonulup tutulması hiçbir şekilde mümkün değildir. Buna göre Müslüman filozoflar varlığın İlkesi ile âlemin varlığı arasındaki her türlü zaman aralığını reddetmişler ve âlemin zamansal hudûsu yerine, zatî/özsel hudûsundan bahsetmişlerdir. Zatî hudûs, varlığın İlkesi ile âlemin varlığı arasında zamansal aralığın bulunmaması, ama hâdis olan âlemin kendi zatı/özü itibarıyla yok olması, sadece varlığın İlkesi ile olan bağlantısı ışığında var olmasıdır. Bir başka deyişle, zatî hâdisin anlamı âlemin zatı/özü bakımından yok olması, yaratılışın İlkesi ile bağlantısı neticesinde var olmasıdır.

Filozofların bu konuda ortaya koydukları düşünceler temelinde, âlem daima hâdistir ve yokluktan sonra var olmuştur. Ancak yokluğun varlığa önceliği zamansal öncelik değildir; bilakis yokluğun âlemin varlığına önceliği, ancak aklın tahliline göre ve zat bakımından anlam kazanır. Zatî hâdis konusunda "yokluğun önceliği" adıyla ortaya atılan şey "ayrılık yokluğu (*'adem-i fekkî*)" cinsinden değildir; bilakis bu yokluk, "bitişiklik yokluğu (*'âdem-i mucâma'*)" olarak isimlendirilebilecek bir yokluktur. Bitişiklik yokluğu ile kastedilen anlam şudur: Yokluğun varlığa önceliğinde, zamansal bir aralık ve ayrılıksal bir uzanım meydana gelmez; bilakis hâdis bir şeyin yokluğu, o şeyin varlığı ile daima beraberdir ve sadece zat bakımından ve aklın tahliline göredir ki hâdis bir şeyin yokluğu varlığına öncelikli ve ondan önce sayılabilir.

Şimdiye kadar söylenenler ışığında şu açıkça anlaşılmaktadır ki kelamcıların âlemin zamansal hudûsu hakkında söyledikleri akıl ve istidlâl ile uyuşmamakta, filozofların sözleri ise semavî dinlerin dış anlamıyla uyuşmamaktadır. Kelamcıların filozoflarla olan süregiden anlaşmazlığı ve çekişmesi bu konuda vukû bulmuş ve bütün tarih boyunca bu iki grup arasında barış ve anlaşma sağlanamamıştır.

Mîrdâmâd, bu meselenin esaslı önemini fark etmiş ve filozoflar ile kelamcılar arasındaki geniş ve uzun anlaşmazlığın ayırdına varmıştır. O bu kanlı savaşı ve tehlikeli çatışmayı sonlandırmak ve filozoflar ile kelamcılar arasında bir tür barış sağlamak için adım atmıştır. Mîrdâmâd filozoflar ile kelamcılar arasında barış ve anlaşma sağlanırsa, başka pek çok meselede de bir tür barış ve

anlaşmanın sağlanacağını düşünmüştür. Bu müteellih/dindar filozof, filozoflar ile kelamcılar arasındaki her türlü tartışmayı ve anlaşmazlığı ortadan kaldırmak için ne kelamcıların zamansal hudûs cinsinden olan ne de filozofların hudûsu zatî türünden olan bir nazariye ortaya atar. O bu konudaki nazariyesini ortaya koymak için "dehrî hudûs" terimini kullanır ve eserlerinde onu açıklar.

Mîrdâmâd, *el-Kabesât* kitabının başında büyük bir vurguyla şöyle der: Âlemin hudûsunun ispatına dair aklî delil ortaya koymak problemli konulardan biridir ve bu yolda düşüncenin ayağı topal kalmıştır. Ona göre bütün tarih boyunca büyük filozoflardan hiçbiri bu meseleyi çözememişlerdir; öyle ki İslam dünyasının en büyük filozofu eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ dahi bu meselenin iki tarafının da [burhanî değil] cedelî olduğunu itiraf etmiştir. Bir meselenin iki tarafının da cedelî olmasının anlamı, meselenin iki tarafından hiçbiri için kesin delilin ortaya konulamamış olması ve iki tarafın geçerlilik delillerinin de aynı ölçüde güçlü olmasıdır.

Mîrdâmâd, "dehrî hudûs" konusunda tekrar tekrar konuşur ve onu farklı şekillerde açıklar. Bu müteellih/dindar filozofun dehrî hudûs konusundaki düşüncesi belli bir ölçüde kapalılık ve karmaşıklık içerir ve genel olarak karmaşıklığın ve kapalılığın Mîrdâmâd'ın özelliklerinden biri olduğu söylenebilir. Şu üç öncülün anlaşılması dehrî hudûsun ve açıklanma şeklinin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Birinci Öncül: Varlıklardan her biri için, bir tür kap veya kap yerine geçecek bir şey dikkate alınır. Örneğin zamanın varlığı, insanlar nazarında hareketli ve akışkan varlıkların kabı sayılır. Şüphesiz küllî akıllar gibi soyut varlıklar zamanın ufkundan daha yüksektir ve vakitlerin kabı onları kapsayamaz. Bu sebepledir ki soyut varlıklar için kap konumundaki şeye "dehr" denir. Nasıl ki soyut varlıklar basit ise, dehr de basittir ve her türlü nicelik, bitişiklik ve akıştan uzaktır. Dehrin zamanla ilişkisi, ruhun cisimle/bedenle ilişkisi gibidir. Bir başka deyişle dehr, zamanın ruhudur; aynı şekilde zaman da dehrin bedenidir. İmdi soyut varlıklar için kap konumunda bir şey varsayılıyor ise, Hakk Teâlâ ve isim ve sıfatları için de kap konumunda bir şeyler bahsedilebilir. İşte bu şeye "sermed" denir. Sermedin dehrle ilişkisi, dehrin zamanla ilişkisi gibidir. Şöyle ki dehr, zamanın ruhu ise, sermed de dehrin ruhudur.

İkinci Öncül: Filozoflar varlığın, her birinin kendine has özellikleri olan dikey ve yatay olmak üzere iki silsilesi/dizisi olduğunu söylerler. Dikey dizi İlkelerin İlkesi'nden başlar ve tabiat âlemi ve heyuladan ibaret olan nâsût âleminde son bulur. İlkelerin İlkesi ile nâsût âlemi arasında lâhut, ceberût ve melekût âlemleri vardır. Yatay dizi ise cisimler âlemiyle ilintilidir. Cisimlerden her biri, bir diğer enlemde/yatay boyutta yer alır ve cismanî varlıklar arasında ontolojik mertebe yönünden hiçbir üstünlük yoktur.

Üçüncü Öncül: Bu öncül, yokluğun hükümler yönünden daima varlığa tâbi olması meselesiyle ilişkilidir. Bir başka deyişle, varlık bir ise, yokluk da bir olacaktır. Aynı şekilde varlık çok ise, yokluk da çok olacaktır. Buna göre varlık zamansal varlık, dehrî varlık ve sermedi varlık olmak üzere üç varlık çeşidine bölünebiliyor ise, yokluk da zamansal yokluk, dehrî yokluk ve sermedi yokluk olmak üzere üç yokluk çeşidine bölünebilecektir. Şüphesiz yokluk, saf bir silinip gitme ve ortadan kalkmadır ve hiçbir şekilde dışsal bir gerçekliği yoktur. Ama varlık mertebelerinden her bir varlık mertebesi diğer mertebelerden mahrumdur ve bu mahrumiyetten hareketle yokluğun anlamı zihinde canlandırılabilir. Birbirlerinin enleminde yer alan varlıklar hakkında şöyle diyebiliriz: Bir varlık diğer varlıklardan yoksun olduğu takdirde, o varlıkların bu varlığın mertebesindeki yokluğu anlam kazanır. Bu söz, dikey dizideki varlıklar hakkında da geçerlidir, zira varlığın her bir daha aşağı merbesi daha yukarı mertebelerden mahrumdur ve bu mahrumiyetlerin her birinde yukarıdaki mertebelerin yokluğu anlam kazanır.

Zikredilen bu üç öncül ışığında Mîrdâmâd'ın dehrî hudûs konusundaki sözünün anlamı aydınlığa kavuşmaktadır. Şöyle ki o âlemi, dehrî hudûs ile hâdis gördüğünde kastettiği, bu âlemin melekût âleminden sonra olduğudur; melekût âlemi ise kendisinin kabı mesabesindeki dehr kabı içinde yer alır. Buna göre melekût âleminin, nâsût âlemi olarak bilinen bu âleme önceliği, dehrî öncelik türündendir. İmdi yatay dizide yer alan bu âlemdeki varlıklardan her birinin kendi varlık mertebesinde, diğer varlıkların yokluğu olduğunu veya yokluğa anlam kazandıran şey olduğunu bilirsek, bu durumun dikey varlık dizisinde de geçerli olduğunu kabul ederiz ve dikey dizideki varlık mertebelerinden her bir mertebenin, bu mertebede, diğer mertebelerin yokluğu veya yokluğa anlam kazandıran şey olduğunu söyleriz. Bir başka deyişle, nasıl ki yatay dizide bir varlığın diğer bir varlığın mertebesindeki yokluğu gerçek ve ayırıcı (*fekkî*) bir yokluk ise, dikey dizide de aşağı mertebenin yukarı mertebedeki yokluğu da gerçek ve ayırıcı bir yokluktur. Bir diğer ifadeyle, varlık mertebelerinden her bir mertebe için varsayılan bir kap, diğer mertebelerin o mertebedeki yokluğunun kabıdır. Buna göre Mîrdâmâd'a göre âlemin varlığı, gerçek dehrî yokluktan sonradır, bu yüzden de âlem dehrî hâdis sayılabilir.

Bu müteelih/dindar filozofa göre, dehrî yokluk gerçek ve ayırıcı bir yokluktur ve filozoflar nezdindeki zatî hudûsta, zatî yokluk veya çiftlemiş ('adem-i mucâme') yokluk denilen şeyden farklıdır. Zira bitişik yokluk bir şeyin zat ve mahiyetinin mertebesinden soyutlanmakta ve o şeye bir başkası tarafından verilen varlıkla birleştirilmektedir. Oysa bir şeyin dehrî yokluğu gerçek ve ayırıcı olduğu için, hiçbir şekilde o şeyin varlığı ile birleştirilemez.

Biz burada Mîrdâmâd'ın dehrî hudûs konusundaki görüşünün özetine ve özüne işaret ettik ve bu müteelih/dindar filozofun bu meselenin önemine güçlü

biçimde inandığını ve onu pek çok eserinde ortaya attığını belirttik. Mîrdâmâd'ın bütün eserleri arasında pek az meselenin dehrî hudûs meselesi ölçüsünde ilgi gördüğünü ve vurgulandığını iddia etsek abartı olmayacaktır. Bütün bunlarla beraber itiraf etmeliyiz ki onun bu konudaki görüşü bazı büyük düşünürler nezdinde kabul görmemiştir.

Bazıları Mîrdâmâd'ın dehrî hudûs olarak ortaya attığı şeyin özgün ve yeni bir şey olmadığına, karmaşık ve tumturaklı lafız ve terimlerinden sarf-ı nazar edecek olursak, filozofların zatî hudûs dediği şeyden fazlası olmadığına inanırlar.

Güçlü düşünür Âkâcemâl Havânsârî, dehrî hudûsa eleştirel gözle bakan ve onu ayrıntılı şekilde tartışan kimselerden biridir. O mevhum zamanın ispatı konusunda bir risale kaleme almış ve orada dehrî hudûsu problemli görmüş ve eleştirmiştir. Muasır filozof, *Şevârik* yazarı Seyyid Celâleddîn Âştiyânî ve Mollâmuhsin Feyz Kâşânî ve hepsinden ziyade *Kabasât* şarihi ve Mollâ Sadrâ'nın öğrencisi Muhammed bin 'Alîrızâ da dehrî hudûsun muhalifleri arasında sayılmalıdır.[3]

Dikkat çekici olan husus şu ki İsfahan okulunun en büyük filozofu, yani Sadrulmüteellihîn Şîrâzî (Mollâ Sadrâ) Mîrdâmâd'ın vefalı öğrencilerinden biri olmasına rağmen hocasının "dehrî hudûs" nazariyesine ilgisiz kalmış ve bir tür soğuk ve inkârla karışık sessizlik ile onun üzerinden geçmiştir. Mîrdâmâd dehrî hudûstan bahsederken öylesine büyük bir heyecan gösterir ki hiçbir şekilde Mollâ Sadrâ'nın sessizliği ve ilgisizliği ile uyuşmaz.

Mîrdâmâd'ın eserlerinde önem kazanmış ve başka meselelerin ortaya atılmasında etkili olmuş bir diğer mesele mahiyetin asliliği ve varlığa önceliğidir. O bu mesele hakkında konuşur ve pek çok bağlamda onu vurgular. Elbette bu meseleyi birkaç yüzyıl önce büyük İşrâkî filozof Şeyh Şihâbeddîn Sühreverdî ortaya atmış ve önemini vurgulamıştır. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, dehrî hudûs meselesinde soğuk davranmakla kalmamış, mahiyetin asliliği meselesinde de özel bir tavır sergilemiş ve elden geldiğince şiddetli biçimde Mîrdâmâd'ın nazariyesine muhalefet etmiştir.

Hatırlatılmalıdır ki Şîîliğin manevî felsefesi İsfahan okulunda iki farklı dala ayrılmış, böylece iki farklı düşünce akımı ortaya çıkmıştır. Biz gelecekte Allah'ın izni ve yardımıyla bu iki düşünce akımından bahsedeceğiz.

Mîrdâmâd'ın vefatından sonra Safevîler yönetimi zamanında iki seçkin fikrî şahsiyet düşünce sahnesine çıkmıştır ve bu iki şahsiyetten her biri bir düşünce akımının başında bulunur. Bu farklılığın kaynağı ve kökü, mahiyetin

---

3 Seyyid Celâleddîn Âştiyânî, *Muntehabâtî ez Âsâr-ı Hukemâ-yı İlâhî-yi Îrân*, c. 1, 1351, Çâp-i Dânişgâh-i Meşhed, ss. 15, 16.

mi yoksa varlığın mı asıl olduğu meselesinde araştırılmalıdır. İfade edildiği gibi, Sadrulmüteellihîn Şîrâzî gençlik yıllarını mahiyetin asliliği düşüncesinin temellerini sağlamlaştırmak ve güçlendirmek için harcadıktan sonra yoğun bir fikrî dönüşüm neticesinde kendi tutumunu değiştirmiş, elden geldiğince aşk ve şevkle varlığın aslî, mahiyetin ise itibarî olduğunu ispata yönelik delil getirmeye çalışmıştır. Şeyh Recebali Tebrîzî, bu düşünce akımı karşısında konumlanmış ve gücü yettiğince mahiyetin aslî, varlığın itibarî olduğunu ispat yolunda çaba harcamıştır.

Dikkat çekici bir nokta da, bu iki düşünce akımının liderleri günahsız ve temiz ehl-i beyt rivayetleri ve hadisleri ile büyük bir yakınlığa ve tanışıklığa sahip olmaları ve Şîîlik okulunun bilgi deryasından istidatları ölçüsünde yararlanmalarıdır. Doğrudur, Mîrdâmâd mahiyetin asliliğini ispatlamak için gayret sarf eder, ama onun bu iki ekolden birine diğerinden daha yakın olduğu iddia edilemez. Bu konuda ne söylenirse söylensin, şu gerçekle ilgili olarak şüphe edilemez: Bu müteelih/dindar filozof Şîîliğin manevî felsefesini diriltmede dikkat çekici bir rol oynamıştır.

Biz burada Mîrdâmâd'ın bazı fikrî yaklaşımlarına işaret edeceğiz. Varlık âleminin düzeninin mümkün olan en iyi düzen olduğu inancı bu dindar filozofun ayrıntılı şekilde bahsettiği meselelerden biridir. Yine o bu konudaki kendi açıklamasının İbn Sînâ, Behmenyâr ve başka önceki filozofların açıklamalarından daha iyi olduğunu düşünür.[4] O, bütün âlemi tek bir bireysel bir sayar ve bu bireysel birin, dehrî birin ilişkisiyle Allah Teâlâ ile ilişkili olduğuna inanır. Bu nazariyeye göre Mîrdâmâd insanların tabii olmayan şekillerde ölmesini, dışarıdan zorlamalı (*kasrî*) hareketi ve her türlü raslantısal durumu cüz'î/tikel şeyler arasında bir tür mukayese ile bağlantılı görür ve bütün bu şeylerin, evrensel yaratılış düzeniyle mukayese edildiğinde tabii olacağına inanır. Âlemin evrensel ve genel düzeninde hiçbir şey gayr-i tabii değildir. Mîrdâmâd'ın bu konudaki görüşünün gereği ve neticesi, âlemler arasındaki bağlantının zorunlu ve makul/akledilir bir bağlantı olduğudur. O pek çok eserinde âlemler arasındaki zorunlu bağlantıyı kabul eder ve âlemin genel düzenini Hakk Teâlâ'nın inayet ve iradesine dayandırır. Mîrdâmâd'ın bu konudaki ifadesi şöyledir: "...İlahî takdir ve kay'Alî mî hikmet gereği, o âlemin özellikleri bu âlemin özelliklerini gerektirir ve doğurur, tıpkı biberin insan bedeninde sıcaklık doğurduğu gibi."[5]

Burada ele alınabilecek mesele, Mîrdâmâd'ın bir yandan dikey âlemlerin ve aralarındaki zorunlu bağlantının varlığını kabul etmesi, diğer yandan da idealar âleminin varlığını inkâr etmesidir. O, var olan bir şeyin anlamlar ve

4 Mîrdâmâd, *Cezevât*, İntişârât-ı Behnâm, Tahran, s. 68.

5 Mîrdâmâd, *Cezevât*, İntişârât-ı Behnâm, Tahran, s. 68.

soyutlar kategorisinde yer almıyorsa, zorunlu olarak maddî ve cismanî varlıklar kategorisinde yer alacağına inanır. Bir başka deyişle, Mîrdâmâd tam soyut ile saf maddî arasında bir aracının olduğu görüşünü benimsemez ve yarı soyut şeyi kabul etmez. Soyut ile maddî arasındaki berzah ona göre akıl dışı bir şeydir ve ayrık hayâl âleminin gerçek bir yeri yoktur. Bu dindar filozof *Cezevât* (Meşaleler) kitabının altıncı *cezve*sini/meşalesini bu konuya ayırmıştır ve idealar âlemini ayrıntılı şekilde inkâr eder. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir: "...İdealar âlemi ve hayalî asılı misaller/idealar dindar sezgisel bahislerde, hitâbî/retorik meselelerde ve şiirsel kıyaslarda güzel ve hoştur, ama araştırma yöntemi ve burhan yoluyla uyuşmaz; cismanî mead meselesi, cesetle olacak mükafaat ve ceza, rüyaların doğrulanması, olağanüstü şeyler ve benzerleri idealarıı ispatlama zahmetine girmeye bağlı değildir; varlık bakımından soyut ve maddî arasında yer alan aracı unsurun varlığına dair bir delil yoktur."[6]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Mîrdâmâd çok açık bir şekilde idealar âleminin veya ayrık hayalin varlığını reddetmekte ve onun için sadece şiirsel yönün söz konusu olduğunu söylemektedir. Burada zikredilmesi gereken bir diğer husus şu ki o, bazı dikey âlemlerin varlığını ispatlamak için "daha üstün mümkünlük" ilkesine tutunmakta, ama aynı zamanda misal âleminin varlığının burhanî olmayan bir görüş olarak değerlendirmektedir.

Burada gündeme getirilmesi gereken soru şudur: "Daha üstün mümkünlük" ilkesine tutunarak ve dayanarak bazı dikey âlemlerin ispatı yapılıyor ise, niçin idealar âlemine bu ilkenin kapsamının dışında tutulmaktadır?

Mîrdâmâd'ın bu soruya cevap verebilmesi için, berzahî varlığın ve ideal varlığın soyut olmasının aklen imkânsız olduğunun kendisi nezdinde ispatlanmış olması gerekir. Bu dindar filozof idealar âleminin inkârında Meşşâîlerin yöntemi ve ağzıyla konuşmakta ve İşrâkîlerin yolundan ayrılmaktadır. Ancak bazı başka meselelerde İşrâkîlerin yoluna yaklaşmakta ve onların yaklaşımını benimsemektedir. "Kategoriler" meselesi Mîrdâmâd'ın Şeyh-i İşrâk'a yakınlaştığı ve onun tutumunu benimsediği meselelerden biridir. O, Meşşâîlerin on tane kategorisi yerine iki kategorinin varlığını kabul eder ki cevher ve araz kategorisidir. Elbette bu dindar filozof hareketi de araz üst kategorisinde görür ve hareket kategorisinin etkinlik ve edilginlik kategorisi ile hakikat yönünden bir olduğunu ve zihindeki algılanışı bakımından birbirinden farklı olmadığını söyler.

Mîrdâmâd tarihî yönden de bu meseleye ilgi göstermiş ve on kategori inancının Aristo'ya nispet edilmemesi gerektiğini söylemiştir. Zira bu nazariye, Pisagor'un takipçileri arasında yer alan Arkhutos adında birinden gelmiştir.[7] Bu dindar filozof, on kategori görüşünün Aristo'ya ait olmadığı şeklindeki

---

6 Mîrdâmâd, *Cezevât*, s. 50.

7 Mîrdâmâd, *Cezevât*, s. 120.

tarihî iddiasında kaynağını zikretmemiştir ve onun bu sözünün hangi esasa dayandığı da malum değildir. Genel olarak diyebiliriz ki Mîrdâmâd'ın eserlerinde kendine güven özelliği diğer düşünürlerin eserlerinde görüldüğünden çok daha fazladır. Onun sözlerinde filozofça şüphe ve tereddütler pek az müşahede edilir ve bu düşünürün ifadelerinde pek tevazunun izine rastlanmaz. İlim ve düşüncenin büyüklerine çok saygı gösterir, ama pek çok bağlamda kendini Fârâbî ve İbn Sînâ ile eşit ve ahenkli sayar; eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ'dan "İslam filozoflarının reisliğinde geçmişteki ortağımız" şeklinde bahseder; Fârâbî hakkında farklı bir ifade kullanır ve bu büyük filozoftan "İslam felsefesini öğretmede ve düzeltmede geçmişteki ortağımız" adıyla bahseder.[8]

Mîrdâmâd naklî ilimlerde zamanının önde gelen isimleri arasında yer almasına ilaveten birinci sınıf bir akılcıdır ve akla da tam ve köklü bir inanca sahiptir. Ona göre akıl, âlemdeki işlerin mihveridir/eksenidir ve her şey ona dayanarak düzenlenir. Naklî delil pek çok konuda geçerli olmakla birlikte, naklin akıldan müstağni olması ve ona ihtiyaç duymaması düşünülemez. Zira nakil doğrudan akla bağlı olmazsa, sonunda geçerliliğini akıldan alır.

Mîrdâmâd'a göre akıl, kutsallık âleminin yolcusu ve gönderilenler (*mürselât*) diyarının rehberidir. Akıl gönderilmiş küllîleri/tümelleri ve tabiatları kendi zatıyla algılayan ve duygularını ve dış duyularını kullanarak tikelleri ve kişisel şeyleri de idrak eden bir cevherdir. Bu yüzden ilahî hitap, akla yönelir; sevap ve ceza da akıl temelinde ve akıl ölçüsüyle verilir.[9]

Mîrdâmâd bazı konularda iki kat akıldan bahseder ve kesin doğruluğu onun neticesi sayar. İki kat akıl konusunda dört şey dikkate alınır ki şunlardan ibarettir:

1) Hükmün varlığına ilişkin bilgi.
2) Hükmün çelişiğinin nefyine/olumsuzlanmasına ilişkin bilgi.
3) Hükmün zorunluluğuna ilişkin bilgi.
4) Hükmün çelişiğinin zorunluluğunun nehyine/olumsuzlanmasına ilişkin bilgi.[10] Bu güçlü düşünür akla olan inancı temelinde pek çok dinî meselede akılcı bir tutum sergilemiş ve mantıksal delillerle konuşmuştur. Örnek olarak onun ayrıntılı olarak ele aldığı Kur'ân ve hadiste nesh meselesine işaret edilebilir.

Kur'ân ve hadiste neshin hakikati şer'î/dinî bir hükmün sona erdiğinin ve yürürlükten kaldırıldığının açıklanmasıdır. Buna göre neshin hakikati konusunda hükmün yok olması ve gerçeklikten kaldırılması söz konusu değildir, zira bir

8 Mîrdâmâd, *Cezevât*, s. 49.
9 Mîrdâmâd, *Cezevât*, s. 39.
10 Mîrdâmâd, *el-Kabasât*, taş baskı, s. 13.

hükmün gerçeklikten kaldırılması mümkün değildir ve iki çelişiğin birleşmesini gerektirir. Bir hükmün gerçeklikten kaldırılması gelecekte de makul görünmez, zira gelecekte hüküm kesinlikle gerçekleşmemiştir. Henüz gerçekleşmemiş bir şeyin gerçeklikten kaldırılması ise anlamlı değildir.[11]

Mîrdâmâd'ın akıl-din ilişkisini anlayabilmek için onun nübüvvet konusundaki nazariyesini ele almamız gerekir. Bu dindar filozof Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şerefli nefsinde üç temel hasleti zorunlu ve gerekli sayar:

Birinci haslet: Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şerefli nefsi, saflığının yoğunluğu ve aklî ilkelerle olan bağlantısının kuvveti sebebiyle bir tür sezgiyle aydınlanır ve Faal Akıl'da bulunan hakikatler kendisine nakşolur ve yerleşir. Bir başka deyişle, aklî ve burhanî hakikatler hiçbir mürşit ve öğretmen olmadan peygamberin zihninde var olur ve insan türü için nicelik itibarıyla mümkün olan şeyler bir kerede hasıl olur ve nitelik hasebiyle onun için hasıl olur. Hakikatlerin peygamberin zihninde hasıl olması taklidî nakşolunma şeklinde değildir; bilakis şerefli nebevî nefste hakikatlerin hasıl olması, burhanın [kesin bilgi veren kıyasın] orta terimini de kapsayan bir tür burhanî nakşolunmadır. Bu algı, "akl-ı kudsî/kutsal akıl" veya "kuvve kudsiyye/kutsal güç" denilen şeydir.

İkinci haslet: Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bâtını ve sırrı/kalbi, melekût âlemiyle olan bağlantının yoğunluğu sebebiyle öylesine istidatlı ve hazır hale gelir ki Allah'ın sözünü kendi kulağıyla işitir ve melekleri de uygun suretlerde görür. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu halde işittiği, insan sözü değildir. Cansız ve hayvan sesi de değildir; bilakis Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu halde işittiği bir tür vahiy ve ilahî sözün indirilişi olup "sözlü mucize" olarak bilinir.

Üçüncü haslet: Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şerefli ve rabbanî nefsi sahip olduğu kutsal gücün etkisiyle öylesine güçlü ve faal/etkindir ki tabiat âleminde ve unsurlar dünyasında tasarrufta bulunur ve onun bu âlemlerdeki tasarrufu, nefsin beden üzerindeki tasarrufu gibidir. Âlemde tasarrufta bulunma özelliğine "fiilî mucize" denir.

Mîrdâmâd nübüvvetin üç özelliğini ele aldıktan sonra vasilik ve varislik makamına da işaret eder ve der ki: Velinin ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) halifesinin makamı nefsin cevherinin kemali ve âlem-i kuds/kutsallık âlemi ile olan bağlantının yoğunluğu yönünden Hz. Peygamber'in (s.a.s.) makamı gibidir. Ancak vasi ile nebi arasındaki fark, vasi ve halifeye Kutsal Ruh'un görünmemesi ve vasinin Kutsal Ruh'u uygun ve inmiş suretinde görmemesi ve Allah'ın sözünü Kutsal Ruh aracılığıyla işitip dinlememesidir. Bununla beraber şu husus akılda tutulmalıdır ki Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vasileri ve halifeleri çok zaman bir ses işitirlerdi, ama o sesin sahibini inmiş olarak görmezlerdi.

---

11 Mîrdâmâd, *Cezevât*, s. 168.

Mîrdâmâd burada rivayetlerden alınmış görünen bir ifade kullanır. Söz konusu kısa ifade şudur:

الأئمة عليهم السلام بعقولهم محدّثون مفهّمون.[12]

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) imamları ve vasileri akıllarıyla hadis işitirler ve hakikatleri kavrarlar.[13*]

Mîrdâmâd, *el-Kabesât* kitabında kaza ve kader bahsi münasebetiyle nübüvvet konusunda da konuşur ve şöyle inanır: İlahî kaza ile ilgili olarak peygamberin yeri ve konumu mantığın burhanın kuralları ile ilgili yeri ve konumu gibidir. O der ki: Nasıl ki bir tabip tabiatın hizmetkârı ise, mantık ilmi de burhanın ölçüsünün hizmetkârıdır.[14] Bu dindar filozof bu iki örnekten faydalanır ve örnek olarak der ki Hz. Peygamber (s.a.s.) de ilahî kazanın hizmetkârıdır. O ele aldığı örnekleri çoğaltmak için aruz ilmine ve onun şiir vezinleriyle olan ilişkisine işaret eder. Tabip, tabiatın hizmetkârıdır denildiğinde bununla kastedilden bir tabibin tabiatı değiştirip dönüştürmediği, bilakis tabiatın hizmetinde olduğu için ondan insanların mizacının sağlığına faydalı olacak şekilde faydalanır. Mantık ilmi de burhanın kurallarını icat etmez, bilakis insan mantık ilminden haberdar olmak suretiyle kolaylıkla burhanın kurallarından faydalanır. Bu hüküm aruz ilmi ve şiir vezinleri hakkında da geçerlidir. Bu öncüllere dayanarak diyebiliriz ki Hz. Peygamber (s.a.s.) kesin ilahî kazayı değiştirmez, bilakis Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emirlerine uyarak ilahî kaza ile uyum içinde olunur.

---

12 Mîrdâmâd, *er-Ravâşihü's-Semâviyye*, taş baskı, s. 33.

13 Yazarın bu Arapça alıntıyı "...akıllarıyla hadis işitirler ve hakikatleri kavrarlar" şeklindeki çevirisi pek isabetli görünmemektedir. Çünkü metinde geçen "محدّثون" sözcüğü "konuşanlardır", yani konuşurlar; "مفهّمون" ise "anlatanlardır", yani anlatırlar anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ifade "İmamlar kendi akıllarıyla konuşup anlatırlar" şeklinde çevrilmelidir. Bu durumda ibarenin anlamı, "imamlar vahiy veya ilhamla değil, akılları ile konuşup anlatırlar" olarak şekillenmektedir (Mütercim).

14 Mîrdâmâd, *el-Kabasât*, s. 300.



19

İSFAHAN FELSEFE OKULUNDA İKİ FARKLI DÜŞÜNCE AKIMI

İslam kültürü ile tanışıklığı olan kimseler Kur'ân'ın manevî tefsirinin ve bu mushaf-ı şerîfin bâtınına/iç anlamına yönelmenin felsefî düşünceler için önemli ve esaslı bir kaynak olduğunu iyi bilirler. Kur'ân'ın tevilci/yorumsamacı tefsirinin hiçbir şekilde bir tür felsefî düşünceden ayrı olamayacağı iddiası abartı olmaz. Kur'ân'ın tevilci/yorumsamacı tefsirinin ve bu kutsal kitabın derinliklerine ve bâtınî perdelerine yönelişin temiz imamlardan gelen rivayet ve hadislerde kökü olduğu herkesin kabulüdür. Buna göre denilebilir ki İslam dünyasında felsefî düşünceler, ister manevî tecrübeler alanında ister nazarî felsefe alanında olsun, masum imamlardan gelen sıkı bir bağlantısı ve derin bir irtibatı vardır. Sûfîlerin eserlerine ve ilahî hakîmlerin/metafizikçi filozofların kitaplarına baktığımızda bazı rivayetlere gösterilen ilginin, bu düşünürlerin felsefî düşüncelerinin seyrinde ne ölçüde etkisi olduğu anlaşılır.

Bu tarihî hakikatten habersiz kalmak, pek çok kimsenin, özellikle de oryantalistlerin/müsteşriklerin/doğubilimcilerin yanılgıya düşmesine ve tarihi tahrif etmesine sebep olmuştur. Bu kişilerin en önemli yanılgısı İbn Rüşd'ün hicrî 595 [miladî 1198] yılında vefat etmesiyle birlikte felsefî düşüncenin akışının sona erdiğini ve İslam dünyasında felsefî düşünce dosyasının ebediyyen kapandığını söylemeleridir. Bu kişiler hicrî altıncı [miladî on ikinci] yüzyılın

sonunda İbn Rüşd'ün cenazesi toprağa verilirken İslam felsefesinin de tarihin mezarlığıyla buluştuğuna ve düşünce pınarının bu diyarda ebediyyen kuruduğuna inanırlar.

Tarihe açık ve aydınlık bir gözle bakan ve felsefî düşünceleri Kur'ân-ı Kerîm'in tevilci/yorumsamacı tefsiri ile beraber gören kimseler şu gerçeği de kavrarlar: İslam dünyasında tevilci/yorumsamacı tefsir ve felsefî düşünceler masum ve temiz ehl-i beytten gelen rivayetlerde kök bulur. Masum ehl-i beytin tâbileri çevresinde ve Şîîlerin yaşadığı İran'da felsefî düşünceler ve tasavvufî tecrübeler pınarı daima akmış, hiç kurumamıştır.

Biz burada İbn Rüşd'ün ölümünden sonra İslam dünyasının Batı'sında felsefenin yıldızının batmasıyla eşzamanlı olarak, Sühreverdî'nin eserlerinin yayılmasıyla birlikte İslam dünyasının Doğu'sunda İşrâk felsefesinin güneşinin parlamaya başladığından ibaret önemli ve esaslı mesele ile ilgilenmiyoruz. Ama şu kadarını söyleyelim ki resmi olarak İran'da Şîîlik mezhebini ilerleten ve yaygınlaştıran Safevî silsilesi yönetiminin kurulmasıyla beraber, İslam felsefesi ağacı yeniden verimlileşmiş ve güzel ve tatlı meyveler vermeye başlamıştır. Unutulmamalıdır ki Şîîlik tarihi Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında Hz. 'Alî Şîası/taraftarları olarak ortaya çıktıkları zamandan İran'da Safevî Devleti kuruluncaya kadar, yani ondan yaklaşık dokuz yüzyıl sonra, İslam tarihinin en uzun ve en çekici dönemlerini açığa çıkarmıştır.

Şîîlik mezhebi maceralı bir tarihe sahiptir; bu tarih pek çok iniş ve çıkışlarla, başarı ve başarısızlıklarla doludur. Doğrudur, Şîîlik tarihinde başarısızlıklar pek çoktur; ama Şîîlerin başarıları ve zaferleri de, ister ilmî ve kültürel, ister siyasî zeminde olsun, çok önemlidir ve unutulmazdır. Siyasî zaferler temelinde aşağıdaki olaylara ve akışlara işaret edilebilir:

1) Mâzenderân'da Zeydî devleti.

2) Merakeş ve Yemen'de Alevîler dizisi.

3) Mısır'da Fâtımîler.

4) Bağdat'ta Büveyhîler ailesinin Şîî rehberleri.

5) Hasan Sabbâh hareketi ve izleyicileri.

Bu söylenenler, devede kulak mesabesindedir.

Fikrî ve kültürel temelde, Şîîlerin faaliyetleri öylesine çeşitli ve yaygın idi ki bu kısa bölümde onları ortaya koyamayız. Moğolların İslam dünyasına saldırısının medeniyet ve kültürün bütün yansımalarını yerle bir ettiği hususuna dikkat çekmeliyiz. Göçebe Moğollar, Müslümanları köylerde ve gelişmiş şehirlerde katliama tâbi tuttular ve yüz binlerce insanın bulunduğu yerlerde abartısız yüz kişi bile sağ bırakmadılar. Araştırmacılar der ki: "Moğol Devle-

ti'nin ortaya çıkışında meydana gelen yıkım ve o zaman vukû bulan katliam, bin yıl daha hiçbir hâdise vâki olmasaydı dahi telafi edilemezdi." Bazı tarihçiler Moğolların saldırısının dahilî yıkıcı ve zararlı etkilerine ilaveten, dünya siyaset dengesini Bâtılıların lehine çevirdiğine inanırlar.

Moğol saldırısının uğursuz etkilerinden geri kalan yıkımlar sırasında Şîî âlimler ve düşünürler çabalarından geri kalmadılar, bilakis ilmî ve kültürel faaliyetlerini sürdürdüler. Bu yüzden İlhanlılar'ın ilk on yılı sırasında, Şîîlik bu devletin resmî mezhebi ilan edildi. Bu olay Olcayto Hudâbende'nin yönetimi sırasında meydana geldi. Bu süreçte büyük Şîî düşünürü 'Allâme Hillî'nin rolü çok belirgindir. Şîî âlimler 'Allâme Hillî'den sonra faaliyetlerini devam ettirdiler ve yönetici hanedanları Şîîlik mezhebini kabul ettirmek için çok çaba harcadılar. Bazı Şîî yazarlar Moğollardan sonra pek çok yönetici hanedanın İmâmî nazariyelere sahip olduğu inancındadırlar. Bu hanedanlar arasında Çûbânîler, Celâyirîler, Serbedârîler ve Karakoyunlular zikredilebilir. Bilinmeyen Artukîler hanedanlığı da zikredilen hanedanlar arasında yer alır.[1]

Hicrî 656 [miladî 1258] yılında Bağdat'ın düşüşünden İran'da Safevîler yönetiminin kuruluşuna kadar yaklaşık iki buçuk asır geçmiştir. Bu müddet zarfında, çeşitli ve pek çok devlet ve hanedanlık varlığa gelmiş ve bir zaman sonra ortadan kaybolmuştur. Bu süre içinde son İlhanlı sultanı Ebû Sa'îd'in ölümü ile Safevî sultanlarının gelişi arasındaki fetret devri, kaos ve anarşi dönemidir.

Burada özetle söylenilenler ışığında diyebiliriz ki bu iki yüz elli yıllık müddet zarfında İran ülkesinde meydana gelen çetin ve tehlikeli olaylar öylesine yıkıcı ve yok edici idi ki insanlık tarihinde benzeri azdır ve eşi görülmemiştir. İmdi bu tehlikeli olayların sonraki yüzyıllardaki uğursuz kültürel ve fikrî sonuçlarını ele alacak olursak, faciayı daha iyi ortaya koyarız. Yıllar boyunca İran halkının başına yağmur gibi yağan olaylar ve hadiselerin yarısı dahi başka toplumların başına gelecek olsa, o toplum dengesini yitirir ve yok olurdu. Moğol saldırısı ile Safevî Devleti'nin kuruluşu arasında İran'da meydana gelen olayları bilen biri, bu ülkenin düşünürleri hakkında yargıda bulunmak için, bu tarih aralığında, insaflı olmalı ve o dönemin şartlarını dikkate alarak konuşmalıdır. Acaba bu kaotik asırlarda yaşamış büyük düşünürleri aceleci ve acımasız şekilde eleştirmek ve onları tam bir fikrî ve felsefî gerilemenin görünümü saymak insafsızlık değil midir?

Saygıdeğer düşünür Seyyid Cevâd Tabâtabâyî'nin kaleme aldığı ve son yıllarda yayınlanan *Zevâl-i Endîşe-i Siyâsî der Îrân* (İran'da Siyasî Düşüncenin Gerilemesi) adlı kitapta siyasî düşüncenin gerilemesi felsefî düşüncenin gerilemesinin bir bölümü olarak ifade edilmiştir. Bu kitapta şöyle geçmektedir:

1 Mazzaoui, *Peydâyiş-i Devlet-i Sefevî*, s. 28-141.

"Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin temel problemi, kendi düşünceleri için akıl-din ilişkisi hakkındaki tefekkürden sağlam bir temel inşa eden ve akılcı bir din yorumu aracılığıyla felsefe ile din ve akıl ile nakil arasında uzlaşı sağlayan Fârâbî'den İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ'ya kadar uzanan ilk İslam filozoflarının aksine, felsefe ile din ve akıl ile nakil arasındaki istikrarsız dengeyi dinin lehine ortadan kaldırmıştır. Açıktır ki kelam bakış açısından ve elbette, *Evsâfü'l-Eşrâf* (Şereflilerin Nitelikleri) risalesinde ortaya konulduğu şekliyle, Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin tasavvuf anlayışı ışığında, pratik felsefenin, özellikle de *Tehzîbü'l-Ahlâk*'a dayandığı geç dönemlerde, bir anlamının olması mümkün değildir.[2]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Dr. Tabâtabâyî felsefe ile din ya da akıl ile nakil arasındaki dengeyi istikrarsız görmekte ve Hâce Tûsî'nin bu dengeyi şeriatın lehine ortadan kaldırdığına inanmaktadır. İslam felsefesi tarihi ile tanışıklığı olan kimseler iyi bilirler ki İslam filozoflarının geneli akıl-nakil dengesi ve felsefe-din uzlaşısına dayanmışlar ve bu yolda hiçbir çabayı esirgememişlerdir. Bu mesele onların nazarında öylesine önemlidir ki bazıları nakilsiz aklın ve akılsız naklin imkânsız olduğuna inanmışlardır. Bu kişilere göre, nakil ile bir tür bağlantısı olmaksızın saf akıl insanın varlığında etki kaynağı değildir; hakeza akıl ile bir tür ilişkisi olmaksızın saf nakil de delil getirmenin ve hüküm çıkarmanın temeli olamaz.

Anlatıldığı üzere, akıl-nakil dengesinin İslam filozofları gözünde özel bir konumu vardır ve geniş bir ilgiye mazhardır. Elbette akıl-nakil dengesinin kişilerin düşünce tarzına ve zaman ve mekânın şartlarına bağlı bir tür salınımı vardır. Bir başka deyişle bazı İslam düşünürleri akıl-nakil dengesine inanmakla beraber nakle daha fazla teveccüh göstermişler, buna karşılık diğer bir grup düşünür akıl-nakil dengesini korumakla birlikte akla itibara daha fazla dayanmışlardır. Hâce Nasîrüddîn Tûsî akıl-nakil dengesini aklın zararına olacak şekilde ortadan kaldırmamakla kalmamış, bilakis elden geldiğince kelam ilmini felsefeye yaklaştırmıştır.

Kelam ilminin İslam dünyasındaki tarihi ile tanışıklığı olan kimseler bu ilmin Hâce'nin çabaları sonucunda dönüşüm geçirdiğini ve öncekinden daha fazla felsefî bir karaktere büründüğünü iyi bilirler. Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin *Tecrîdü'l-İ'tikâd* kitabı asırlar boyu düşünce ehlinin teveccühüne konu olmuş kelamî-felsefî kitaplardandır ve şimdiye kadar üzerine onlarca şerh yazılmıştır. Hâce'nin bu kelamî-felsefî üzerine şerh ve talikler yazılması, Müslüman İran halkı arasında felsefî düşünceler ışığının asla sönmediğinin ve daima kendi ışığını istidatlı kimselere doğru akıttığının bir göstergesidir. Tarihin korkunç tufan gibi olayları her şeyi yıkmış ve değiştirmiştir; ama bütün bun-

2 Seyyid Cevâd Tabâtabâyî, *Zevâl-i Endîşe-i Siyâsî der Îrân*, s. 223.

larla birlikte, düşünce ve felsefenin ışığını bu topraklarda sürekli olarak yok edememiştir.

Zevâl-i Endîşe-i Siyâsî der Îrân kitabında, İslam düşünürleri nezdindeki pratik aklın Yunan filozofları tarafından ortaya konulan şeyden farklı olduğu düşüncesine dayanılmaktadır. Bu iddiayı inkâr etmek mümkün değildir. Ancak bu iddianın doğruluğu, İran'da siyasî düşüncenin felsefî düşüncenin ardından gerilediği anlamına gelmez. İslamî çevrede pratik aklın, zikredilme yerinin burası olmadığı sebeplerle, Yunan filozofları için ortaya atılan şeyden farklı olduğu apaçıktır. Ancak bu farklılık siyasî ve felsefî düşüncenin bu topraklarda ortadan kalktığına delalet etmez. Hâce Nasîrüddîn Tûsî en zor şartlarda yaşamış ve hâdiseler tufanı arasında düşüncenin ışığını koruyabilmiştir. O, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ına yazdığı şerh kitabının bir yerinde kendi zamanının problemlerine işaret etmiş ve şiir diliyle demiştir ki:

"Ne kadar etrafıma baksam *** Belayı yüzük, kendimi de onun taşı gibi görüyorum."

Elbette Hâce'nin kendi zamanının zorluklarına dair şiir dili ile ifade ettiği şeyler, kendisinden sonra hicrî 907 [miladî 1501] yılında Safevî Devleti'nin kuruluşuna kadarki diğer düşünürler hakkında da geçerlidir. Elbette Safevî hanedanlığının ortaya çıkışından sonra düşüncenin gelişmesi için ortam hazırlandı ve hikmet-i ilahî/metafizik serpildi. Aynı dönemde İsfahan kelam-felsefe okulu ortaya çıktı ve pek çok âlim ve düşünür, ister aklî ister naklî alanda olsun, eserlerini yayınladı. İsfahan felsefe okulu Safevî devrinde pek çok düşünürü kendi bağrında yetiştirdi ve onların çoğunluğu çok yönlü insanlardı ve çeşitli ilim ve fenlerde derinlik sahibi idiler. Bu okul, bünyesinde yetişen düşünürlerin sayısı ve çokluğu itibarıyla diğer okullardan üstündür. Bu büyüklerin görüşlerini ve hallerini ele alıp araştırmak ve isimlerini zikretmek bu özet bölümde mümkün değildir. Filozof araştırmacı Seyyid Celâleddîn Âştiyânî Bey *Muntehabâtî ez Âsâr-ı Hukemâ-yı İlâhî-yi Îrân* adlı değerli eserinde birkaç cilt içinde bu büyüklerin adlarını zikreder ve görüş ve inançlarını açıklar.

Safevî dönemi filozoflarının eserlerine ve inançlarına yönelik bir araştırma Âştiyânî'den önce yapılmamış ve ne yazık ki onlardan bazılarının isimleri ve düşünceleri gizlilik perdesi içinde kalmıştır. Birtakım sebeplerle eserleri meşhur olmuş ve ilgi görmüş birkaç kişi dışında bu dönemde yaşamış pek çok filozofun eserleri inceleme ve değerlendirme konusu yapılmamıştır.

Bu çağın filozoflarının özelliklerinden biri, felsefede ve aklî konularda derin bilgiye sahip olmalarının yanında, fıkıh, hadis, rical ve diraye gibi naklî ilimlerde gerekli maharet ve kudrete sahip olmalarıdır. MollâHüseyin Feyz Kâşânî, Muhakkık Sebzvârî, ÂkâHüseyin Havânsârî ve Fâzıl-ı Hindî adıyla bilinen

Seyyid Muhammed İsfahânî bu grup düşünürlerin önde gelenlerinden olarak zikredilebilir. Bahâüddîn Fâzıl-ı Hindî *el-Menâhicü's-Seviyye fî Şarhi'r-Ravdati'l-Behiyye* ve *Keşfi'l-Lusâm 'an Kavâ'îdi'l-Ahkâm* (Güzel Bahçeyi Açıklamanın ve Hükümlerin İlkelerinin Yüzündeki Peçeyi Açmanın Doğru Yöntemleri) gibi bir eseri fıkıh alanında kaleme almış; aynı zamanda İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sını *Mulahhasu'ş-Şifâ* (*Şifâ*'nın Özeti) adıyla özetlemiştir. O, felsefî düşünceleri fıkhî ilkelere aykırı görmeyen büyük bir fakihti. Mollâ Hüseyin Feyz Kâşânî felsefe ve aklî meselelerde değerli eserler geriye bırakmış olmasına ilaveten, hadis ve tefsir ilminde de maharet ve kudret sahibiydi. Onun *Sâfî* tefsiri ile hadisle alakalı *Vâfî* kitabı arasında uyum vardır. *Sâfî* tefsirinde ve *Vâfî* kitabında, manevî konular ve bâtınla alakalı meseleler çokça görülür.

Bu bölümün başında manevî konulara ve bâtınla alakalı meselelere dalmanın daima felsefî düşüncelerle birlikte olduğunu belirtmiştik. Bu yüzden bu grup düşünürler aklî ve naklî ilimleri birleştirmişlerdir ve düşünceleri daima maneviyat karakterine sahiptir. Safevî çağı düşünürlerinin çoğu bu özelliğe sahiptir ve onlardan geri kalan eserler bu iddianın şahididir. Şüphesiz Safevî çağının düşünürleri arasında, güçlü bir felsefe ekolü kurucusu olarak Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin şahsiyeti diğer bütün şahsiyetlerden daha iyi tanınmaktadır. Bu büyük filozofun yüksek fikirleri dört yüzyıl boyunca öylesine yaygınlık kazanmıştır ki pek çok düşünürü etkisi altına almıştır. Elbette bu birkaç asır boyunca Sadrulmüteellihîn Şîrâzî karşısında tavır alan ve düşüncelerini eleştiren kimseler de gelmiştir, ama bu kişilerin sayısı azdır ve eleştirileri birkaç haşiye ve talik/dipnot mesabesinde küçük açıklamalar ile sınırlıdır. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin zamanından şimdiye kadar bu filozof kapsamlı bir eleştiri ve etraflı bir değerlendirmeye tâbi tutulmamıştır.

Safevî çağınının filozofları arasında Mîrdâmâd da vardır ve felsefeyle tanışıklığı olan kimseler onu büyük bir filozof olarak överler. Doğrudur, o Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin hocasıydı, ama ne onun felsefe alanındaki şöhreti Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin şöhreti mertebesine ulaşabilmiştir, ne de düşünceleri onun düşünceleriyle aynı seviyededir.

Burada zikredilmesi gereken bir diğer husus, Safevî çağının iki önemli şahsiyeti olan Mîrebûlkâsım Findiriskî ve Şeyh Receb'alî Tebrîzî hak ettikleri şekilde tanınmış değildirler. Mîrdâmâd ve Sadrulmüteellihîn Şîrâzî hoca-öğrenci olduğu gibi, Findiriskî de Tebrîzî'nin hocasıdır. Ancak bu iki hoca-öğrenci arasında düşünce tarzı bakımından büyük fark vardır. Bazıları Mîr Findiriskî'nin Meşşâî felsefenin takipçisi olduğu ve çoğu zaman eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ'nın kitaplarını okuttuğu inancındadır. Ancak gerçek şudur ki İbn Sînâ'nın kitaplarını okutmak kişinin Meşşâî olduğuna delil değildir, zira pek çok kimse İbn Sînâ'nın eserlerini okutur, ama kendisini Meşşâî okulunun tâbii saymaz.

Ayrıca elde Mîr Findiriskî'nin Meşşâîlerin düşüncesinin tâbii olmadığını gösteren deliller vardır. Bu filozoftan geri kalan ve pek çok kitapta nakledilen bir kaside onun Platon'un düşünce meşrebine çok yakın olduğunun göstergesidir. Biz örnek olarak o kasideden birkaç beyit nakletmek istiyoruz:

"Felek bu harikulade ve hoş yıldızlarla güzeldir
Aşağıdaki suretin yukarıda sureti [ideası] vardır
Aşağıdaki suret bilgi merdiveniyle
Yukarı çıkarsa, daima aslı ile birdir
Bu sözü zâhirci anlayış anlamaz,
İster Fârâbî olsun, ister İbn Sînâ"

Bu birkaç beyitte görüldüğü gibi Mîr Findiriskî, Platoncu felsefeye yakınlığını gösterir ve ilk beyitte çok açık bir şekilde idealar veya tür efendileri (*erbâb-ı envâ'*) nazariyesini gündeme getirir. O bu noktadan daha ileri gider ve İslam âleminin iki büyük filozofunu Platon'un idealarının hakikatine ulaşamamış addeder!

Mîr Findiriskî *Risâle-i Sınâ'iyye*'sinde de Platon'un görüşlerine dayanır ve Aristo'yu kendi sözlerine daha az şahit getirir. O, aynı risalede ilahî adalet ve doğruluktan bahseder ve Platon'un sözünü kendi iddiasına delil getirir. Bu konudaki ifade şöyledir:

"Allah Teâlâ'nın öfkesi ve rızası gerçekte ne intikamdır, ne de mükafat. Çünkü O, bunlardan müstağni ve münezzehtir. Bilakis onun öfke ve rızası, adalet ve doğrultmadır. Nitekim Platon der ki:

خلق الله العالم ورتّب العالم ترتيباً عقلياً فمن خالف ما رتّبه

فقد عانده ومن عانده فقد استحقّ التقويم والتقويم هو العقوبة

[Allah âlemi yarattı ve aklî olarak sıraya koydu/mertebelendirdi. Dolayısıyla kim O'nun mertebelendirdiğine karşı çıkarsa, ona karşı inatçılık yapmış olur. Kim de inatçılık yaparsa doğrultulmayı hak eder, doğrultma ise cezadır. *Mütercim*]"[3]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Mîr Findiriskî adalet ve doğrultma konusunda Platon'un sözünü delil getirmiş ve onu kendi sözüne temel yapmıştır. O, *Risâle-i Sınâ'iyye*'sinin bir başka yerinde hem akleden ve akledilenin birliğini kabul etmekte, hem de önemli ve esaslı "üstün mümkünlük (*imkân-ı eşref*)" ilkesine [aşağı mertebeli bir mümkünün var olması için ondan önce yukarı mertebeli bir mümkün var olmuş olmalıdır, *Mütercim*] işaret etmektedir.[4]

---

3 Seyyid Celâleddîn Âştiyânî, *Muntehabâtî ez Âsâr-ı Hukemâ-yı İlâhî-yi Îrân*, c. 1, s. 65.

4 *A.g.e.*, s. 78 ve 79.

Basiret ehli üstün mümkünlük ve akledenin ve akledilenin birliği ilkesinin Meşşâî karaktere sahip olmadığını ve Platon'un yöntemine daha yakın olduğunu iyi bilirler.[5] Eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ çok açık bir şekilde akleden ve akledilenin birliği düşüncesini reddeder ve Platon'un bilimsel sermayesini bu konuda önemsiz addeder. Dikkat edilmesi gereken husus şudur ki Mîr Findiriskî *Risâle-i Hareket*'te (Hareket Risalesi) Platonik ideaları gereksiz görmüş ve varlığa gelen şeylerle ilgili olarak idealara ihtiyaç olmadığını söylemiştir. Bu risalede idealarla ilgili olarak ifade edilen görüş yukarıda zikredilen kasidede dile getirilen görüşle uyumlu değildir. İşte burada ya söz konusu kasideyi uydurma saymalıyız ya da *Risale-i Hareket*'in Mîr Findiriskî'ye ait olduğu hususunda şüphe etmeliyiz. Elbette bir üçüncü yol daha vardır: Mîr Findiriskî *Risâle-i Hareket*'i sadece Meşşâî filozofların yöntemine göre yazmıştır. Onun *Risâle-i Hareket*'i sadece Meşşâî filozofların yöntemine göre yazdığı nazariyesi bu filozofun bilinen kasidesini başkalarının yöntemine göre yazdığını söylemekten daha doğaldır.

Bu konuda ne söylenirse söylensin, şu gerçekte şüphe yoktur: Mîr Findiriskî, Şeyh Receb'alî Tebrîzî'nin düşüncelerini derinden etkilemiştir. Şeyh Receb'alî Tebrîzî de bir fikir akımı vücuda getirmiş ve kendisinden sonra pek çok düşünür bu fikir akımını kendi düşüncelerinin temeli yapmışlardır. Şeyh Receb'alî, Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin çağdaşlarındandır, ama düşünce tarzı itibarıyla ondan fersah fersah uzaktır. Tebrîzî, [Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'ye ait] cevherdeki hareket nazariyesine şiddetle karşıdır ve zihinsel varlık görüşünü de benimsemez. O, *Risâletü'l-Asli'l-Asîl*'de zihinsel varlığı çürütmeye çalışmış ve onu iki öncüle dayandırmıştır. Şeyh Receb'alî Tebrîzî'nin vurguladığı önemli ve esaslı meselelerden bir onun varlık terimini zorunlu ve mümkünler hakkında lafzî müşterek şeklinde/eşsesli olarak [yani, tıpkı saç sözcüğünün insanın başındaki tüy anlamındaki saç için ve saçmak fiilinin emir kipi olan "saç" için kullanıldığı gibi. *Mütercim*] kullanıldığını söyler. Bu konuda Tebrîzî, Hint filozoflarının görüşüne tutunmuş ve demiştir ki: Hint filozofları bu anlamı açıkça ifade etmiş ve Hakk Teâlâ'nın mümkünlerin var olduğu şekilden farklı şekilde var olduğunu söylemişlerdir.

O, varlık sözcüğünün zorunlu ve mümkünler arasındaki lafzî ortaklığı/eşsesliliği görüşünü kabul ettikten sonra çok tartışmalı bir başka nazariyeyi gündeme getirir. Şeyh Receb'alî Tebrîzî, Allah Teâlâ'nın sıfatlarını inkâr eder ve sıfatların Zorunlu Varlık hakkında zatla özdeş olmadığına, zata eklenti de olmadığı-

---

5 Basiret ehli olup olmadığımız konusunda bir şey söyleyemeyiz ama, yazarın bu iki ilkenin Meşşâî karaktere sahip olmadığı iddiası o kadar kesin değildir. Bkz. Tahir Uluç, "Akleden ve Akledilenin Birliği Nazariyesinin İbn Sînâ Ekseninde Değerlendirilmesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2009, ss. 65-95. Üstün mümkünlük ilkesi için bkz. Şihâbeddîn Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk: İşrâk Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2009 (*Mütercim*).

na inanır. Bu demek oluyor ki Hakk Teâlâ'nın mukaddes zatı her türlü sıfattan münezzehtir ve o sıfatlarla sıfatlanmış sayılamaz.

Şeyh Receb'alî Tebrîzî'nin fikrî ve felsefî ilkeleri tenzihçi ilahiyata/negatif teolojiye varacak şekildedir. Onun düşünce tarzı hiçbir şekilde yeni değildir ve tarihi eski zamanlara dayanır. Bu filozofun fikrî kaynakları ve ulaştığı kitaplar malumumuz değildir. Elbette o yanlışlıkla Aristo'ya nispet edilen *Esûlûcyâ/ Teoloji* kitabına dayanmıştır ve Yeniplatoncu okulun fikrî izlerini onun eserlerinde açıkça görmek mümkündür.

Tebrîzî bazı konularda Hint filozoflarına da dayanmıştır, ama hiçbir şekilde sözlerinin dayanağını ve kaynağını açıklamamıştır. Bütün bunlarla birlikte Şeyh Receb'alî Tebrîzî'nin düşünce tarzı bakımından, bilinen felsefî ekollerden herhangi birine bağlı olduğu kesin olarak iddia edilemez. Şeyh Receb'alî Tebrîzî'nin eserlerinde açık olan ve bu filozofun kaynağı sayılabilecek şey, onun açıkladığı ve yorumladığı bazı günahsız ve temiz ehl-i beyt hadisleri ve rivayetleridir. Tebrîzî Hakk Teâlâ'nın sıfatları konusunda kendi yaklaşımını, ki çok tartışmalı ve cüretlidir, aynı tür rivayetlere dayanarak açıklar.

Kur'ân-ı Kerîm'ın manevî tefsirinin ve ehl-i beytin rivayetlerine dair ince anlayışın daima felsefî düşüncelerle beraber olduğunu bu bölümün başında belirtmiştik. Rivayetlere yönelmek ve anlam ve içerikleri ile felsefe yapmak Safevî çağının filozoflarının özelliklerindendir. Felsefî düşüncelerini rivayetlere ilişkin ince anlayışla açıklayıp temellendiren sadece Şeyh Receb'alî Tebrîzî değildir; bilakis Şeyh Receb'alî Tebrîzî'ye muhalif yönde konuşan Sadrulmüteellihîn Şîrâzî de kendi düşüncelerini açıklamak için rivayetlerden faydalanır. Her halükârda, Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin ve Şeyh Receb'alî Tebrîzî'nin felsefî düşünceleri, iki güçlü fikrî akımı resmeder. Onların tâbileri bu iki fikrî çizgiyi devam ettirmiştir.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin hikmet-i müte'aliye/aşkın felsefe olarak gündeme getirilen felsefî düşünceleri sahip olduğu sağlamlık ve tutarlılık sebebiyle çok tanınırlık ve yaygınlık kazanmış ve yaklaşık dört yüzyıl boyunca daima eserlerin kaynağı olmuştur. Ancak Şeyh Receb'alî Tebrîzî'nin düşünceleri de kendi yerini yeniden kazanmış ve pek çok düşünürü kendisiyle meşgul etmiştir.

Tebrîzî öğrencilerini yetiştirmek için çok çaba harcamış ve öğrencileri de hocalarının düşüncelerini yaymada hiçbir çabayı esirgememişlerdir. Şeyh Receb'alî Tebrîzî'nin tanınmış öğrencileri şu kişilerden ibarettir: Kâdî Sa'îd Kummî, Kâdî Sa'îd'in kardeşi Muhammedhasen Kummî, Mollâ 'Abbâs Mevlevî, Mollâmuhammed Tenkâbânî, Mîrkıvâm Râzî ve Muhammed Rafî' Pîrzâde. Bu kişi hocasının derslerini iki cilt halinde yazıya geçirmiş ve Şeyh Receb'alî'nin yönlendirmesiyle ona *Me'ârif-i İlâhiyye* adını vermiştir. Dindar sûfî ve filozoflardan

olan Kâdî Sa'îd Kummî hocası Şeyh Receb'alî'ye nispetle çok mütevazı ve samimi idi ve bazı eserlerini ona takdim etmiştir.[6] Bu yüksek makamlı ârif/sûfî, *Şerh-i Tevhîd-i Sadûk* (Sadûk'un *Tevhîd* Şerhi) ve *Kelîd-i Bihişt* (Cennetin Anahtarı) gibi bazı eserlerinde hocası Şeyh Receb'alî Tebrîzî'nin görüş ve inançlarını yansıtmış ve onlara dayanarak tutum sergilemiştir.

Hakîm Tebrîzî'nin düşünce ve inançlarından etkilenmiş büyük ve aynı zamanda adı bilinmeyen düşünürlerden biri 'Alî-Kuli (Kulu) bin Karaçağay Han'dır. Safevî çağının büyük düşünürlerinden biri sayılan bu dindar filozof Şeyh Receb'alî Tebrîzî'nin düşüncelerine geniş bir düzlemde kendisinin pek çok eseri içinde yer vermiştir. 'Alî-Kuli bin Karaçağay Han'ın, feyizli derslerinden faydalandığı hocaları arasında fikirlerinden ve inançlarından en çok etkilendiği kişi Şeyh Receb'alî Tebrîzî ve düşünce tarzıdır. Bu durum *İhyâ-yı Hikmet*'te (Felsefeyi Diriltmek) açıkça görülür. Bu Han Hakîm veya Hakîm Han, ki belli bir ölçüde zenginliğe sahipti, geçmişin mirası sayılan pek çok felsefî risaleye ve kitaba ulaşabilmişti. Çok sayıda kitaba ulaşabilmek ve Allah'ın Alî-Kulu Han'a ihsan ettiği okuyup araştırma şevki onun kendisinin düşünce havzasını genişletmesini ve dikkat çekici ve özgün hususlara ulaşmasını sağladı. Bu Allah vergisi imkânlar sayesinde Hakîm Han değerli eserler vücuda getirebildi ve onları gelecek nesillere yâdigâr bıraktı. Şeyh Receb'alî Tebrîzî'nin düşünce okulunu izleyen filozoflar ve düşünürler arasında 'Alî-Kuli Han kadar yazılı eser geriye bırakmış pek az düşünürü tanıyoruz.

İşaret edildiği üzere, bu Hakîm Han'ın nispeten müreffeh hayatı onun sakin ve huzurlu bir zihinle araştırma ve telif ile uğraşmasına imkân verdi. Ne yazık ki bu filozoftan geriye kalan eserler birkaç asırlık zaman zarfında araştırmacıların erişiminin uzağındaydı ve bir köşede unutulmuş kalmıştı.

Hakîm Han'ın eserleri hakkında söylenenler diğer İslam filozofları ve âlimlerinin çok değerli eserleri hakkında da geçerlidir. İslam düşünürlerinin pek çok değerli eseri dünya kütüphanelerinin bir köşesinde bulunmakta olup henüz basılma imkânına kavuşmamıştır. Son derece üzülerek belirtilmelidir ki bu eserlerin bazıları doğru ilgi ve bakımdan yoksun kaldığı için yıpranıp yok olma durumundadır. Şüphesiz ki değerli İslam kültürünün meyveleri ve ürünleri olan bu ilmî ve felsefî eserlerin ortadan kaybolması büyük bir facia ve tehlikeli bir olgudur. Ümit ederiz ki İslam kültürüne ilgisi olan kimseler bu büyük tehlikeyi fark eder ve elden geldiğince bu eksikliği gidermeye gayret ederler. Bu satırların yazarı yıllar öncesinde bu meselenin farkına varmış ve İslamî eserleri ihya etmek için elinden geldiğince çaba sarf etmiştir. Bu önemli işi yapabilmenin -benim seçtiğim- tek yolu, yüksek lisans ve doktora seviyesindeki yetenekli ve ilgili öğrencileri İslam felsefesinin büyüklerinin

6 *A.g.e.*, s. 219.

eserlerini ihya etmeye teşvik etmek ve özendirmek idi. Ülkenin çeşitli üniversitelerinde öğretimle meşgul olduğum birkaç yıllık zaman zarfında felsefî, kelamî ve tasavvufî konularda yazılmış yüzlerce risale yüksek lisans ve doktora tezi olarak bu fakirin danışmanlığında tashih/edit edildi ve hâlen ilgili üniversitelerde mevcuttur.

1372-1373 (miladî 1994-1995) öğretim yılında Tahran Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tahkik/edit ve ihya edilen seçkin felsefî eserlerden biri Safevî dönemi düşünürü 'Alî-Kuli bin Karaçağay Han'ın eseri olan *İhyâ-yı Hikmet*'tir. Fizik ve metafizik bölümünden oluşan ve tatlı Farsça dilinde yazılmış bu değerli eser, gayretli ve şevkli araştırmacı Fâtıma Fenâ Hanım tarafından felsefe yüksek lisans tezi olarak tahkik/edit edilmiş ve basıma hazır hale getirilmiştir. Bu satırların yazarı 'Alî-Kuli bin Karaçağay Han'ın halleri, eserleri ve hayatı hakkında konuşmayacak, zira sayın editör hanım elden geldiğince ve kaynaklara ulaşabildiği ölçüde bu konudan bahsetmiştir. Tahkik şekli ve araştırma yöntemi hakkında da muhakkık hanımın girişine müracaat edilmesi daha uygun olacaktır.

Burada dile getirilmesi gereken mesele, 'Alî-Kuli bin Karaçağay Han'ın *İhyâ-yı Hikmet* kitabının bu güçlü düşünürün tıpkı diğer eserleri gibi, Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin düşüncelerinin karşısında yer alan güçlü bir düşünce akımına işaret etmesidir. Bu düşünce akımı, 'Alî-Kuli bin Karaçağay Han'ın eserlerinde zirveye ulaşmış ve felsefî bir sistem olarak ortaya konulmuştur. Bir tür tenzihçi ilahiyat/negatif teoloji ile uyumlu olan bu felsefî sistem, günahsız ve temiz ehl-i beyt rivayetlerinin anlam ve içeriklerine de yakındır. Bu felsefî sistemde Yeniplatoncu düşüncelerin izleri de basiret ehli kimseler tarafından açıkça görülebilir haldedir.

Şüphesiz Sadrulmüteellihîn Şîrâzî de Şeyh Receb'alî Tebrîzî'nin okulunun karşısında yer alan kendi felsefî sisteminde Şîa'nın rivayetlerinin içeriklerinden ve Kur'ân ayetlerinin anlamlarından yararlanmış, bu yolla kendi düşüncesine genişlik ve zenginlik katmıştır. Ancak şunda şüphe yoktur ki Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin tefsir yöntemi ve rivayetleri ele alma biçimi, Şeyh Receb'alî Tebrîzî'nin ve öğrencilerinin izlediği yol ve yöntemden farklıdır. Bir başka deyişle, birbirlerinin hem çağdaşı hem rakibi olan bu iki fikir akımının ikisi de ehl-i beyt rivayetlerinin anlam ve içeriklerinden yardım almıştır ve Şîîlik karakterini görünür şekilde bünyesinde barındırmaktadır.

Son tasniflerde İsfahan felsefe okulu olarak gündeme getirilen şey, bir tür Şîî felsefe olarak isimlendirilebilecek şeydir. Ancak şu nokta akılda tutulmalıdır ki Safevîler devrinde serpilmiş olan Şîî felsefe veya İsfahan felsefe okulu, Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin hikmet-i müte'âliyesi/aşkın felsefesinden ibaret ve onunla sınırlı değildir.

İsfahan felsefe okulu iki temel düşünce akımı içerir. Birinin başında Şeyh Receb'alî Tebrîzî ve tâbileri bulunur. İsfahan felsefe okulundan kaynaklanan bir diğer önemli ve güçlü düşünce akımı ise Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin hikmet-i müte'âliyesidir/aşkın felsefesidir. Doğrudur, Mollâ Sadrâ'nın hikmet-i müte'âliyesi/aşkın felsefesi Şeyh Receb'alî Tebrîzî'nin ve tâbilerinin felsefî sistemini gölgelemiştir, ancak doğru bir araştırmacının görevi Mollâ Sadrâ'nın hikmet-i müte'âliyesinin/aşkın felsefesinin rakibi olan diğer düşünce akımından habersiz kalmamasını gerektirir. 'Alî-Kuli bin Karaçağay Han'ın *İhyâ-yı Hikmet* kitabı, Hakîm Tebrîzî'nin felsefî sisteminin ele alındığı ve bu düşünce akımının ayrıntılarının ortaya konulduğu önemli kitaplardan biridir.

Şu belirtilmelidir ki Hakîm Han'ın diğer felsefî eserleri bu satırların yazarının danışmanlığında ilgili felsefe bölümü yüksek lisans öğrencileri tarafından tahkik/edit edilmektedir. Ümit ederim ki bu değerli eserler basılıp yayınlanacak şekilde tahkik/edilir ve felsefe severlere kültürel borcumuzu ödemiş oluruz.



20

HADİSLERİN AYNASINDA MOLLÂ SADRÂ'NIN HİKMET-İ MÜTE'ÂLİYESİ

Felsefî meseleleri tarihî süreç içinde ele alıp incelediğimizde İbn Sînâ'nın hicrî beşinci [miladî on birinci] yüzyılda ölümünden ve Sühreverdî'nin altıncı yüzyılda öldürülmesinden sonra, İslam dünyasında Mollâ Sadrâ büyüklüğünde ve öneminde bir filozofun ortaya çıkmadığını görürüz.[1*] Hikmet-i müte'âliyenin/aşkın felsefenin kurucusu olarak bilinen bu büyük filozof, kendi felsefesini ehl-i beytten gelen hadis ve rivayetler aynasında görür ve akıl-din uzlaşısını sağlamak için çok çaba sarf eder. Mollâ Sadrâ pek çok eserinde çeşitli münasebetlerle akıl-din örtüşmesinden bahsetmiş ve *Şerh-i Usûl-i Kâfî* adlı bir kitap kaleme almıştır. O bu kitabında otuz dört muteber hadisi açıklar ve yorumlar. Bu hadisler daha ziyade akıl ve neticeleri ile ilgilidir.

Akıl ve faziletleri ile ilgili rivayetler daha ziyade Şîa'nın masum imamlarına nispet edilir ve Şîî âlim ve muhaddisler aracılığıyla nakledilmiştir. Bu tür hadisler Ehl-i Sünnet ve Cemaat âlimleri tarafından daha az nakledilmiş, hatta onlardan bazıları akılla alakalı rivayetleri uydurma saymışlardır.

1 Molla Sadrâ büyük bir filozof olmakla birlikte, yazarın bu değerlendirmesinin sübjektif olduğu belirtilmelidir (*Mütercim*).

Ehl-i Sünnet ve Cemaat'in büyük âlimlerinden biri sayılan Makdisî akıl ile alakalı hadis ve rivayetleri yalan ve uydurma sayar.[2] Bilinmelidir ki Sadrulmüteellihîn Şîrâzî büyük bir filozof olmasına ek olarak yüksek makamlı bir muhaddistir. Buna göre o bir hadisi muteber ve sahih saydığı takdirde, hadis âlimleri de o hadisi sahih sayar.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin *Şerh-i Usûl-i Kâfî* kitabında akılla alakalı rivayet ve hadislerden biri Hz. Ebû Ca'fer'den naklolunan ve içeriği şu şekilde olan hadistir:

"Allah aklı yarattığı zaman onu dile getirdi. Sonra ona, "Yaklaş!" dedi. Akıl hemen yaklaştı. Sonra Allah ona, "Arkanı dön!" dedi. Akıl hemen arkasını döndü. Bu sırada Allah şöyle buyurdu: İzzet ve celalime yemin olsun ki senden daha sevgili bir mahluk yaratmadım. Ben sadece sana emrediyorum ve sadece seni uygunsuz şeylerden nehyediyorum. Sadece sana ceza ve mükafaat veriyorum."

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî bu hadisin akabinde şöyle der: Mümkünlerin en şereflisi/yücesi ve mahlukların en sevgilisi olan ve akıl denilen bu varlık En Yüce Ruh'un hakikatinden başkası değildir. En Yüce Ruh ise Allah'ın yaratma sırasında Âdem'in varlığına üflediği nefhadır/soluktur. Kur'ân-ı Kerîm'de de ruh Allah'ın emriyle ilintili bir şey olarak tanımlanmıştır ve Allah, İslam Peygamber'ine (s.a.s.) buyurmuştur ki: "Ey Peygamber! De ki ruh Rabbimin emrindendir"

Gördüğümüz gibi, söz konusu hadiste akıl Allah tarafından hem ileri çıkmak, hem de geri gitmek ile emrolunmuş; akıl Allah'ın emrine iki konuda da itaat etmiştir. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin yorumuna göre bu hadis zımnında aklın niteliğine dair söylenen şeyler, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yüce ruhunun özelliklerindendir. Buna göre ilerleme emri, Allah'ın Hz. Peygamber'i (s.a.s.) dünya âlemine göndermesi ve onu yeryüzüne indirmesi, böylece herkes için rahmet olmasını sağlamasıdır. Bu yüzden İslam Peygamberinin (s.a.s.) ışığı, geçmiş peygamberlerin hepsi ile bâtında beraberdi ama bu ışık onun şahsı ile ortaya çıkmıştır. Geri gitmenin anlamı da İslam Peygamberinin dünyadan yüz çevirmesi ve Rabbine dönmesidir. Bu yüzden Hz. Peygamber miraç gecesi ve ölümü sırasında dünyadan yüz çevirmiş ve Hakk Teâlâ'ya koşmuştur.

Hadisin son cümlesi de Hz. Peygamber'in şahsı ile uyumludur, zira Allah aklı varlıkların kendi nezdinde en sevgili olanı kıldığında bu özelliğin Hz. Peygamber'in şahsında bulunduğu kolaylıkla söylenebilir, çünkü o Allah'ın habibidir ve Allah'ın yaratıklarının en sevgilisidir.

Zemahşerî ve onunla hemfikir olan bazı kelamcılar Allah'ın kullarına olan sevgisini inkâr etmişler ve bu sevginin O'nun mukaddes zatında bir tür eksik-

---

2 Şeyh Ebû'l-Hasen Şa'rânî, *Şerh-i Usûl-i Kâfî* Kitabı, Kum, dipnot, s. 593'tan naklen.

lik oluşturacağını düşünmüşlerdir. Mollâ Sadrâ der ki: Bu kimseler şu noktayı gözden kaçırmışlardır: Allah'ın kullara yönelik sevgisi, kendi zatına olan sevgisinin sonuçlarından ve gereklerindendir. Zira bir şeyi seven kimse onun sonuçlarını da sever.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin akıl hakkında zikrettiği bir diğer hadis, Hz. 'Alî'den nakledilmiştir ve içeriği şöyledir:

Cebrâîl, Âdem üzerine iner ve ona der ki: Ey Âdem! Seni üç şeyden birini seçmekle muhayyer kılmaya emrolundum. Onlardan birini seçmeli, geri kalanları bırakmalısın.

Hz. Âdem dedi ki: Ey Cebrâîl! O üç şey nedir?

Cebrâîl dedi ki: O üç şey akıl, hayâ ve dindir.

Hz. Âdem dedi ki: Ben aklı seçiyorum.

Cebrâîl, hayâ ve dini muhatap aldı ve dedi ki: Gidiniz ve Âdem'i kendi haline bırakınız.

Din ve hayâ dedi ki: Ey Cebrâîl! Biz daima akıl ile beraber olmakla emrolunduk. Akıl nerede olursa onunla beraber olacağız.

Bu hadis gereğince şöyle bir iddiada bulunulabilir: Aklın varlığı, dini ve hayâyı gerektirir ve akla sahip olan kimse dine ve hayâya da sahiptir. Zira akıl var olduğunda, kalp Allah'ın büyüklüğüne ve yüceliğine vâkıf olur ve bu bilginin gereği ise kesinlikle hayâdır. Diğer yandan insan Allah'ın ve ceza gününün varlığına ilişkin bilgi elde ettiğinde, kalbinde Allah korkusu peyda olur, Allah korkusunun varolduğu yerde ise din kemal bulur ve insanın ameli tam olur ve tamamlanır.

Bazı muhakkıklar demiştir ki saygıyla karışık korku (*haşyet-i havf*), saygıdır; şüphesiz ki saygı korkusu ile kaynağı afiyet talebi olan korku arasında büyük fark vardır. Her halükarda, saygı içerikli korku ve aynı şekilde hayâ aklın ve bilginin gereklerindendir; zikredilen hadisin anlamı da işte bu hakikati ifade eder.

Zikredildiği gibi, akıl ve önemi hakkında masum imamlardan gelen hadisler ve rivayetler pek çoktur. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî bu rivayetleri açıklamak ve yorumlamak için aklın mahiyetini ele alıp incelemeye koyulur. Ona göre akıl kelimesi eşsesli bir kullanımla çeşitli anlamlarda kullanılır, ancak akıl kelimesinin bazı konularda ve bağlamlarda *teşkîk* ile/çok mertebeli ve çok düzeyli bir anlamda kullanıldığı unutulmamalıdır. Buna göre böylesi bağlamlardaki çeşitlilik sadece eksiklik ve tamlık, şiddet ve zayıflık iledir.

Akıl kelimesinin eşsesli biçimde kullanıldığı konular ve bağlamlar şu altısıdır:

1) İnsanın kendisi aracılığıyla diğer hayvanlardan ayrıldığı ve nazarî/teorik ilimleri ve fikrî sanatları kabule hazır hale geldiği içgüdü (*ğarîza*).

2) Zorunlu bilgiler ve sağ duyunun dayandığı şeyler. Buna örnek olarak bir cismin aynı anda iki yerde bulunamayacağı ve bir mekânın aynı anda iki cismi kendinde barındıramayacağı bilgisi zikredilebilir.

3) Ahlak kitaplarında ele alınan ve nefsin parçası sayılan akıl. Bu akıl ile bazı şeyleri seçebiliriz, bazı şeylerden kaçınabiliriz.

4) İnsanın sahip olduğunda kendisine halkın "akıllı" dediği şeydir. Bu aklın adı, yapılması uygun olan ve kaçınılması gereken şeylerin çıkarsanmasındaki anlayışlılıktır.

5) Nefs konusunda filozofların ele aldığı ve dört anlamda kullanılabilen akıldır. Bu dört anlam şunlardan ibarettir: bilkuvve akıl, bilmeleke akıl, bilfiil akıl ve müstefad akıl.

6) İlahiyatta/metafizikte ele alınan ve yaratıcısı olan Allah'tan başkasına bağlı olmayan akıldır. Bir başka deyişle, bu akıl ne araz gibi konuya bağlıdır, ne suret gibi maddeye bağlıdır, ne de nefs gibi bedene bağlıdır. Aklın bu altı anlamda kullanılması eşseslilik olarak gerçekleşir, ancak nefs bahsinde akıl kelimesi bilkuvve akıl, bilfiil akıl ve müstefad akıl hakkında kullanıldığında, çok mertebeli birliğe sahip bir hakikatin tam ve eksik mertebeleri kastedilir. Bu ifade amelî/pratik akıl hakkında da geçerlidir. Amelî aklın mertebeleri ahlak kitaplarında zikredilmiştir ve ilk aşaması dış yönü güzelleştirmek, yani zorunlu görevleri yerine getirmek ve yasakları terk etmektir. İkinci aşaması insanın iç yönünü bütün kötülüklerden temizlemesidir. Üçüncü aşaması insanın bilinecek şeyleri müşahede yoluyla/görerek öğrenmesidir. Son olarak dördüncü aşaması, fenâ makamından bahsetmesidir. Bu demek oluyor ki insan kendinden geçer ve bütün varlıkları Hakk Teâlâ'dan kaynaklanıyor ve O'na dönüyor olarak görür. Bu aşamada nazarî ve amelî akıl bir tür birliğe ulaşır ve sonunda her türlü ikilik ortadan kaldırılmış olur.[3]

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin akıl sözcüğünün çok mertebeli kullanıldığını söylediği başka konular da vardır. Örneğin aklî suretler iki kısma ayrılabilir. Birinci kısım, maddî varlıklardan soyutlama yoluyla elde edilen aklî suretlerdir. İkinci kısım, yaratılışları ve doğaları gereği her türlü maddî şeyden uzak ve soyutlanmış olan aklî suretlerdir.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî bu kısımlar arasındaki farklılığın, eksiklik ve kemal farklılığı demek olan teşkîk farklılığı/çok mertebelilik farklılığı olduğuna inanır. Bu filozofa göre içgüdüsel akıl (*'akl-ı ğarîzî*) veya insanın diğer canlılardan ayrıldığı şey de teşkik ile/çok mertebeli olarak kullanılılır, zira insanların nefsinin cevheri yaratılış itibarıyla bir ve aynı değildir; karışıklık ve saflık ya da aydınlık ve karanlık yönünden birbirinden farklıdır. Bazı nefisler özleriyle

3 Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, *Şerh-i Usûl-i Kâfî*, Muessese-i Mutâla'ât û Tahkîkât-ı Ferhengî, s. 227.

yetinecek ve beşerî öğretmene ihtiyaç duymayacak şekilde yaratılmışlardır. Buna karşılık bazı nefsler öylesine karışık ve karanlıktır ki hiçbir eğitim-öğretim onlarda istenen etkiyi bırakmaz.[4]

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî burada nefislerin zatî ve mertebe farklılığına dayanmakta, ama bu farklılık nefislerin zat ve mahiyetlerinde midir, yoksa sadece varlıklarına mı râcidir, bunu hiç açıklamamaktadır.

Burada şimdiye kadar anlatılanlar ışığında, Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin hem nazarî aklın, hem de amelî aklın mertebeleri olduğunu düşündüğü açıklığa kavuşmaktadır. O, nazarî aklın kemalini makulleri idrak etmekte ve küllîleri/tümelleri kuşatmakta, amelî aklın kemalini ise eksiklik ve kötülüklerden uzaklaşmak ve cismanî ve şehevî şeylerden temizlenmekte görür. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin burada dile getirdiği temel nokta, onun amelî aklı nazarî aklın hizmetkârı ve fer'i/dalı olarak görmesidir, zira daha önce ifade edildiği gibi, amelî aklın kemali fenâ ve kendinden geçme makamına ulaşması ve saflaşıp parlaklık kazanma neticesinde şeffaf bir ayna gibi olmasıdır. Apaçık olduğu üzere manevî yolculuğa çıkan kişi bu aşamaya ulaştıktan sonra her şeyi kendi şeffaf varlık aynasında görür.[5] İmdi eğer nazarî aklın kemali aklî suretleri kavramak ve müşahede makamına ulaşmak ise, şunu kolayca söyleyebiliriz: Amelî aklın aşamalarında gerçekleşen şey, nazarî aklın gayesine ulaşmak içindir; bu da Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin vurguladığı şeydir ve zikrolunduğu gibi, nazarî ve amelî aklın gayesi tek bir şey olarak görülür.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî bir başka yerde de bu meseleyi gündeme getirir ve hakkında konuşur. O, *Şerh-i Usûl-i Kâfî*'nin on sekizinci *meşhedi*/bölümü olan "Akıl ve Bilgisizlik Bölümü"nü bu konuya ayırır ve der ki: Bilgi, asıldır; amel ise daima bilgiye ulaşmak için yapılır. Buna göre bilgi hem başlangıçtır, hem de varılan sondur. Mollâ Sadrâ bu iddiasında bir hadise dayanır ve onu kendi görüşüne temel edinir: O hadisin içeriği şöyledir: Masum İmâm, Hişâm'a şöyle buyurdu: Ey Hişâm! Âlim kişiden az amel kabul olur ve katlanır; ama cahil ve hevâ ehli kimselerin amelleri çok da olsa reddedilir.[6] Sadrulmüteellihîn Şîrâzî zahir ehline göre bilginin, amele giriş olduğuna, dolayısıyla bu amellerin bilgilerden üstün olacağına dikkat çeker. Ancak o bu düşünce tarzını eşsesli kullanımdan kaynaklanan bir yanılgı olarak görür.

Şüphesiz ilim/bilgi sözcüğü iki anlamda kullanılır. Birinci anlamı, genelde amelle sınırlı bir dizi tikel şeyle ilgilidir. Bu tür ilimlere muamele/davranış ilimleri denir. Bu ilimlerin Allah ile veya insanlar ile alakalı olması fark etmez. İlim/bilgi sözcüğünün ikinci anlamı, mutlak olan ve amelle bağlantılı

---

4 Şîrâzî, *Şerh-i Usûl-i Kâfî*, s. 228.

5 Şîrâzî, *Şerh-i Usûl-i Kâfî*, s. 316.

6 Şîrâzî, *Şerh-i Usûl-i Kâfî*, s. 374.

olmayan gerçek ilimlerdir. Bu ilimlere, marifet ehli [sûfîler] nezdinde "mükaşefe" ilimleri adı verilir. Bu ilimler, mertebe bakımından muamele ilimlerinden yukarıdadır. Ameli ilimden değerli gören kimselerin görüşleri ilmin ikinci anlamına hastır, ama ilmi amelden üstün gören kimseler ikinci anlama bakarlar ve maksatlarını mükaşefe ilimlerinde ararlar.

Burada söylenilenlerin toplamından aklın Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin felsefesinde yüksek bir konuma sahip olduğu sonucu çıkmaktadır. O, bu iddiayı desteklemek için daima ehl-i beyt hadislerinden ve Kur'ân ayetlerinden yardım alır. Bu filozofun iddiasını destekleyen hadislerden biri *Şerh-i Usûl-ı Kâfî*'nin dördüncü meşhedde/bölümde dayanılan hadistir. Bu hadisin içeriği şöyledir: Allah'ın iki hücceti/delili vardır. Biri zahirî/dış hüccet, diğeri ise bâtınî/iç hüccettir/delildir. Peygamberler ve elçiler dış delildir, akıl ise iç delildir. Bir başka deyişle, akıl iç peygamberdir, peygamber ise dış akıldır.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî bu hadisi şöyle açıklar: Peygamberler ve ilahî elçiler beşerî terkib âleminde ve insan toplumlarında aklın basit ve ruhanî âleminde sahip olduğu otoriteye ve itibara sahiptir. Zira peygamberlerin zatî ışığı ve içsel parıltısı onların dışlarını da kaplayacak şekildedir ve kalbin ışıldaması bedenin de ışıldamasına sebep olur.[7] Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin buradaki ifadesi İbn Fârız'ın meşhur sözlerini hatırlatmaktadır:

Şarabın saflığından ve kadehin inceliğinden
Kadehin ve şarabın rengi karıştı
Hepsi kadehtir ve sanki şarap yoktur
Ya da hepsi şaraptır, sanki kadeh yoktur

Burada din ve imanın esasını oluşturan şeyin muhabbet/sevgi olduğu söylenebilir. Kur'ân ayetlerinde ve temiz imamların rivayetlerinde de sevgiden bahsedilir. Sevgi hakkında söylenen ayet ve rivayetler, akıl hakkında söylenen ayet ve rivayetlerden kat be kat fazladır.

Bizim burada sevgiyle alakalı ayet ve rivayetler hakkında konuşacak yerimiz yoktur. Yüksek makamlı sûfîler de ruhî ve manevî yolculuklarında sevgi ve aşk yolunu seçmişler ve boş ve anlamsız aklî istidlâle düşmekten uzak durmuşlardır. Bir başka deyişle, bu grup, istidlâlcilerin ayağını tahtadan saymışlar, tahta ayağı ise güçsüz görmüşlerdir. Bu gruba göre hakikate ulaşmada sağlam ve sarsılmaz ayak aşk ve sevgidir; başka bir yolda yürümek ise başarısızlıkla sonuçlanabilir. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî bu noktaya dikkat çekmiş ve *Şerh-i Usûl-ı Kâfî*'nin akıl ve bilgisizlik kitabında onu gündeme getirmiştir. Bu büyük filozof, sevginin aklın gereklerinden ve bilginin askerlerinden ol-

7 Şîrâzî, *Şerh-i Usûl-i Kâfî*, s. 365.

duğuna, hakeza düşmanlığın bilgisizliğin askerlerinden olduğuna inanmıştır. Aklın özelliklerinden biri her şeyi kuşatması ve onunla birleşmesidir/bir olmasıdır. Bu kuşatma ve birlikte nesneler akılda var olur, bu birlik ve varlıkta ise sevginin anlamı ortaya çıkar. Şu hususa da dikkat çekilmelidir: Aklın hakikati ışıktır, ışığın gereklerinden biri, bir başkasına taşmak ve ışımaktır/ışık yaymaktır (*ifâza* ve *işrâk*). Taşma ve ışıma ise bir tür sevgidir. Bütün bu bağlamlarda bilgisizlik aklın karşıtıdır ve gerekleri vahşet, karanlık ve düşmanlıktır. Zira bilgisizliğin özünde yokluk ve karanlık vardır.[8]

Hz. 'Alî'den nakledilen bir hadiste şöyle buyurmuştur: Cahil kimse kendi nefsinin düşmanıdır. Bu durumda nasıl bir başkasının dostu ve arkadaşı olabilir? Bu hadiste görüldüğü üzere cahil kimse kendi nefsine dahi düşmandır; bu takdirde düşmanlığın cahilliğin ayrılmaz gereklerinden olduğu anlaşılır ve son tahlilde sevginin aklın gereklerinden olduğu ve aklın insanın cevheri olduğu kabul edilir.[9] Bazı sûfîlerin eserlerinde şöyle gelmiştir: Âlemdeki her şeyin bir cevheri vardır, insanın cevheri ise akıldır.

Belirtildiği üzere, Sadrulmüteellihîn Şîrâzî masum imamlardan gelen rivayetlere dayanarak aklın Allah'ın bâtınî hüccet/iç delil olduğu, peygamberlerin ise insanların kendilerine itaat etmesi gerekli ve zorunlu olan, Hakk'ın zahirî hücceti/dış delili olduğu sonucuna ulaşır. Bu filozof diğer taraftan, nübüvvetin ve peygamberliğin Hz. Muhammed'den (s.a.s.) sonra kesin olarak sona erdiğini ve bir daha asla peygamber gönderilmeyeceğini kesin şekilde bilir. Buna göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra artık dış delil var olmayacak ve insanlar dış delile ihtiyaç duymayacaktır. Halk için daima bâki kalacak olan ve saadet yolunu onlara gösterecek olan iç delildir. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'ye göre âhir-i zamanda insanlar dış öğretmene ve kılavuza muhtaç değillerdir; dış öğretmen yerine iç öğretmen ve kılavuzdan faydalanacaklar ve onun yol göstericiliği ışığında hareketlerini hedefe doğru sürdüreceklerdir.[10]

Bilinmelidir ki Sadrulmüteellihîn Şîrâzî burada akıl diliyle konuşmakta ve iç delili de akıl saymaktadır. Ancak şu da göz önünde bulundurulmalıdır ki peygamberlik son bulsa da, velâyet/velilik daima kalıcıdır ve insanların manevî rehberliği daima velilik ışığında gerçekleşir. İçtihat da burada gündeme getirilen önemli meselelerden biridir ve tafsilî/ayrıntılı delillere müracaat etmek yoluyla şeriatın ebedî hükümlerini istinbat/çıkarma konusundan bahsedilir. Buna göre "hükümlerde içtihat", "manevî velilik" ve Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin bahsettiği şekliyle "akıl" olmak üzere üç terimden her biri kendine has bir alana sahiptir.

---

8 Şîrâzî, *Şerh-i Usûl-i Kâfî*, s. 463.

9 *A.g.e.*, s. 463.

10 Şîrâzî, *Şerh-i Usûl-i Kâfî*, s. 463.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin burada görüşü burada genel ve özet olarak ifade edilmiştir ve bir ölçüde kapalıdır, ama akıl hakkındaki sözlerinin velilik ve içtihada ters düşmediği söylenebilir.

Önceki sayfalarda bu filozofun akıl sözcüğünün kullanımı için çeşitli bağlamlara işaret ettiğini ve sözcüğün farklı anlamları olduğunu söylediğini görmüştük. Buna göre sözcük onun nazarında geniş ufuklara ve kapsama sahiptir. Akıl Sadrulmüteellihîn Şîrâzî nazarında öylesine geniş bir kapsama ve düzleme sahiptir ki onu manevî veliliğe aykırı görmek mümkün değildir. Bu geniş kapsam içinde, içtihadın ve tafsilî delillerden hüküm çıkarmanın da kendi yerini bulacağı çok açıktır.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî bir başka tasnifte din ehlini de iki gruba ayırır. Birinci gruba "duranlar", ikinci gruba ise "yürüyenler" adını verir. Ona göre duran, zâhir/dış aşamada kalan ve hiçbir şekilde suret ve şeklin eşiğinin ötesine geçmeyen kimsedir. Bu gibi kimseler mânâ âlemine yol bulamaz ve melekût âleminin kapısı onlara açılmaz. Bu yüzden duran kimse daima taklit bağında bâki kalır ve akıl âlemine ulaşamaz. Buna karşılık yürüyen kimse, duyulurlar âleminin darboğazından ayrılmaya azmeden ve akledilirler âleminin sonsuzluğuna ulaşan kimsedir.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî nazarında ikinci grup, seyyâr/gezgin ve tayyâr/uçan olmak üzere iki kısma ayrılır. Seyyâr/gezgin, din ve akıl iki ayağıyla ahiret âlemi doğru yolunda yürüyen kimsedir. Tayyâr/uçan ise aşk ve irfan kanatlarıyla sonsuz hakikat uzayında kanatlanan ve yolunu rubûbiyet âlemine ve ilahî âleme doğru açan kimsedir.

Aklın önemi konusunda Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin dayanak noktası olan bir diğer rivayet Hz. Ebû 'Abdillâh'tan gelen ve içeriği şöyle olan bir rivayettir: "Akıl daima müminin yol göstericisi ve kılavuzudur." Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'ye göre gerçek mümin aklın burhanının ışığı ve istidlâlin aydınlığı ile Allah'a ve diriliş gününe ilişkin bilgi elde eder. Bu büyük filozof taklidi veya rivayet naklini ve aynı şekilde başkasının şahitliğini ve anlatısını, yine sadece duyuya ve duyulura dayanan her şeyi hakikî iman evresine ulaşmada yetersiz görür.

Zira böyle şeyler kesin akideyi gerektiren şeyleri oluştursalar da ve kesin akide salih amelin kaynağı/sebebi olsa ve sonuçta cezadan kurtulmayı ve sevaba ulaşmayı sağlasa da, Hakk'a yakınlığı ve kutsallık âlemine yükselişi sağlayan şey aklî basiret ışığından başkası değildir.[11]

---

11 Şîrâzî, *Şerh-i Usûl-i Kâfî*, Kitâb-ı 'Akl û Cehl, s. 571-572.



21

SADRULMÜTEELLİHÎN'DEN SONRAKİ FİLOZOFLAR

Şimdiye kadar anlatılanlar ışığında şu açıklığa kavuşmuştur ki Sadrulmüteellihîn Şîrâzî aklın önemi ve hakeza felsefe-din uzlaşısı konusunda dikkat çekici ve eşsiz bir şekilde hadis ve rivayetlerden faydalanmıştır. Ondan sonra da bazı tâbileri bu meseleyi gündeme getirmiş ve akıl-nakil yahut felsefe-din uzlaşısından bahsetmiştir. Büyük düşünür ve yüksek makamlı muhaddis Mollâmuhsin Feyz Kâşânî *Usûlü'l-Ma'ârif* (Bilgilerin Temelleri) kitabında şöyle der: Bu kitabı telif etmekteki temel gayelerimden biri, önceki filozofların sözleri ile dinî bilgileri uzlaştırmak ve bu ikisi arasında bir aykırılık olmadığını göstermektir. Bu dindar filozof akıl-din uzlaşısı yönünde görüş bildirmekle beraber bazı hakikatlerin avam halkın akıl ve anlayışının ötesinde olduğu hakikatini de kabul eder. Peygamberler bu hakikatleri dile getirirler ve avam halkın anlayış eksikliğini bu yolla telafi ederler. Buna göre peygamberlerin görüşü daha geniş ve incedir, işlere dair bilgileri tümellere ilave olarak, tikelleri de kapsar ve Hakk Teâlâ'ya yakınlaşmayı sağlayan yolları gösterir. Peygamberler bir ammî/eğitimsiz insan seviyesine inebilme ve onun faydasına olan şeyleri onun anlayışı ölçüsünde ona anlatma gücüne sahiptirler. Peygamberler akıl erbabının ve büyük düşünce sahiplerinin faydalarını da dikkate almışlar ve onların anlayış ve kavrayışı ölçüsünde konuşmuşlardır. Peygamberler ahiret âlemiyle alakalı şeylere bu dünyayla ilgili şeylere gösterdiklerinden daha

fazla dikkat ve değer atfederler, öyle ki onların bu dünyanın fâni ve geçici şeylerine olan ilgilerinin ancak âhiret âleminin kalıcı işlerine araç olacak ölçüde olduğu söylenebilir. Bu yüzden insanlar ayın aldığı şekillere dair sorular sorunca Hz. Peygamber (s.a.s.) cevap vermemiş ve onları başka bir meseleye yönlendirmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu davranışı ile insanlara böylesi soruların çok önemli olmadığını, önemli olanın âlemin Rabbine yaklaşmayı sağlayacak şeyler olduğunu öğretmek istemiştir.[1]

Mollâmuhsin Feyz Kâşânî'nin *Usûlü'l-Ma'ârif* kitabında söylenilenlerden şu anlaşılmaktadır ki o marifet ehli seçkinler ile genel halk arasında fark görür ve seçkinlere söylenen şeylerin genel halka anlatılamayacağına inanır. Feyz bu meseleyi *Kelimât-ı Meknûne* kitabında da gündeme getirir ve şöyle der: Hakikatin tasavvurunu arayanları "Allah sizi Kendisi konusunda sakındırıyor" sakındırmasına sürüyorlar ki imkânsızı aramasınlar; İlahî hazrete ulaşmayı arzulayan aşıkları "Dönüş Allah'adır" makamına ulaştırırlar ki hakka'l-yakîn halvethanesinde huzur bulsunlar. Şüphe yok ki bir şeyin kendisinin varlığı, o şeyin hakikatinin tasavvurundan farklıdır.

Bilmiyorum ki nesin, hangi ilimdesin
Şu kadarını biliyorum ki canımdasın

Uzak olanları "Söz Allah'a ulaştığında artık geri durun" uzaklaştırması ile korkuturlar, yakın olanları ise "Nefsini bilen Rabbini bilir" yaklaştırması ile özendirirler. Onu "Hiçbir şey O'nun dengi değildir"in muhkemi hayrette bırakır, buna ise "O işitendir, görendir" kılavuzluk yapar. Onu "O'nun mekânı yoktur" tenzihi hayrette bırakır, buna "Nerede olursanız olun, Allah'ın Yüzü oradadır"ın teşbihi işi kolaylaştırır. Onu "*Turâb*/toprağın *Rabbü'l-Erbâb*/rablerin Rabbi ile ne işi olabilir?!" kırbacı ile uzaklaştırır, bunu ise "Nerede olursanız olun O sizinledir" yuvasında mutmain ve mutlu kılar. "Size az bir bilgi verilmiştir" hitabı ile yabancıların başları eğilir, "Kime hikmet verilmişse çok hayır verilmiştir" müjdesi ile yakınlaştırılmışların başları yükseltilir...[2]

Bu alıntılarda görüldüğü üzere, Kâşânî marifet ehlinin/sûfîlerin seçkinleri ile avam halk arasında ayrım yapar ve marifet ehlinin/sûfîlerin seçkinlerini yakın dostlar zümresinden görürken genel halkı marifetin bazı evrelerine nispetle yabancılar sınıfına dâhil eder.

Önceki sayfalarda İbn Rüşd'ün de bilgi konusunda zahir/dış ve bâtın/iç evreden bahsettiğini ve seçkinler için uygun gördüğünü genel halk için caiz görmediğini belirtmiştik. Bu meselenin kargaşa ve tartışmaya sebep olduğunu ve Batı'da pek çok Hıristiyan teologun İbn Rüşd'ün ikili veya çifte hakikat

1 Mollamuhsin Feyz Kâşânî, *Usûlü'l-Ma'ârif*, thk. Seyyid Celâleddîn Âştiyânî, s. 5.

2 Kâşânî, *Kelimât-ı Meknûne*, Isdârât-ı Ferâhânî, s. 6-7.

düşüncesine kail olduğunu sandığını da zımnen ifade etmiştik. Tartışma çıkaran kimseler zahir ve bâtın evrelerinin hakikatin çok olmasına sebep olmadığını ve bu konuda çifte hakikatin söz konusu olmayacağını anlayamamıştır.

İmdi Mollâmuhsin Feyz Kâşânî'nin akıl-şeriat uzlaşısı konusundaki nazariyesiyle tanıştığımıza göre, dindar filozof Mollâ 'Abdurezzâk Lâhîcânî'nin de bu konudaki nazariyesini ele almamız yersiz olmayacaktır. Bu dindar filozof Feyz Kâşânî ile sınıf arkadaşı idi ve ikisi de Sadrulmüteellihîn'in seçkin öğrencisi ve damatları idi. Lâhîcânî *Govher-i Murâd* (İsteğin Özü) kitabında der ki:

"Kimin yetenek alnında aklın ışığı parıldarsa ve akıl güneşinin ışığı kabiliyet penceresinden girerse, insanın varlık üzerindeki üstünlüğünün akıl cevheri ile olduğunu bilir. Bu üstünlük gerçekte onun için, eşyayı bilmek ve onun gereğince amel etmekten ibaret olan aklın özelliği ile süslendiği zaman hasıl olur. En gerekli bilgi insanın kendini bilmesidir, kendisinin meadını/ahiretini bilmesidir, Rabbini bilmesidir, Rabbinin emrini bilmesidir. Bu bilgilerin toplamına kelam âlimleri "usulüddîn/dinin inanç esasları" demişler, muhakkık filozoflar "hikmet-i ilahî/metafizik" demişler, muvahhid/birlikçi sûfîler "marifet/bilgi" adını vermişlerdir. Âlimlerin ve akıllı düşünürlerin ittifakı ile bu bilgi temeli olmadan ve onunla amel etmek gerçekleşmeden kurtuluş mümkün değildir. Âlimlerin çoğunluğu bu bilgi temelinde taklidin yeterli olmadığı, bilakis delilin gerekli olduğu husunda müttefiktir. Taklit ile kastedilen ise doğru ve yanlış olması muhtemel olan bir haberi başkasından salt işitmektir."[3]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Mollâ 'Abdurezzâk Lâhîcânî nefs bilgisi/psikoloji, Allah bilgisi/teoloji ve ahiret bilgisi/eskatoloji gibi bilgileri dinin inanç esasları içinde görmekle beraber, bu meseleleri filozofların bakış açısından metafizik olarak da görmektedir. Bu dindar filozof sûfîlerin marifetini de aynı meselelerle bağlantılı görür. Buna göre kelamcılar nazarında inanç esasları olarak bilinen şeyler, filozoflar nazarında metafiziğin meselelerinden sayılır. Bu yüzdendir ki filozofların yöntemi dinin yoluna aykırı değildir ve her ikisi de aynı maksada doğru ilerler.

'Abdurezzâk Lâhîcânî, nübüvvet konusunda da özel nazariyelere sahiptir ve nübüvveti algı gücünün kemali görür. O der ki: Nâtık nefsin/akleden insan nefsinin üç özelliği olmalı ki peygamberliğe hazır olabilsin. Bu özellikler şunlardır:

1) Allah'ın sözünü işitmek ve melekleri görebilmek.

2) Allah tarafından bütün bilgileri ya da çoğunu kuşatmış olmalı.

3) Rabbin izniyle varlıkların maddesinin ona itaat etmesi.

---

3 Molla 'Abdurrezzâk Lâhîcânî, *Govher-i Murâd*, çâp-i kadîm (eski baskı), s. 4.

O bunları açıklamak için ilave eder ve der ki: Nâtık nefsin algı ve hareket gücü vardır; algı gücü de aklî ve duyusal algıyı kapsar. Bu üç güç peygamberde kemal seviyesindedir. Aklın kemali, öğrenme zahmetine girmeden ve zaman aralığı olmadan akledilirleri sezgi yoluyla peygamber için hasıl olmasıdır. Mütehayyilenin/hayal gücünün kemali ise bu gücün peygamberin aklına son derece itaatkâr ve boyun eğici olmasıdır; bir başka deyişle, Faal Akıl'dan nâtık nefste hasıl olan şeyin bir misalinin hayal gücünde de hasıl olmasıdır. Buna göre hayal gücü daima aklî algıları ifade eder ve dışavurur. Akledilir, soyut bir zat olduğunda, o akledilir, hayal âleminde en güzel insanlar suretinde görünür; ama aklî suretler soyut anlamlar içinde bulunursa, hayal gücünde, okunabilir sözcükler olarak görünür. Elbette bu sözcükler çeşitli belağat ve fesahat türleriyle ile bezenmiştir.[4]

Lâhîcânî'nin burada ortaya koyduğu düşünce kolaylıkla Fârâbî'nin nübüvvet konusundaki görüşünü açıklayabilir. Fârâbî'ye göre peygamberin şahsı hayal yoluyla yüce âlemlerle ittisale/bağlantıya geçer ve o âlemin hakikatleri onun hayaline yansır. Ancak aynı filozof bazı filozofların Faal Akıl ile bağlantıya geçtiklerine ve hakikatleri orada müşahede ettiklerine inanır. Fârâbî'nin bu konudaki nazariyesi eleştirilmiş ve bu filozofun görüşünün filozofun peygamberden üstün olması sonucunu doğurduğu söylenmiştir. Ancak Lâhîcânî'nin bu konuda ortaya koyduğu açıklama Fârâbî'nin görüşünün içerdiği problemi ortadan kaldırmaktadır, zira peygamberin hayali aklına itaat eder ve boyun eğer ve hayal âlemindeki bağlantı, akıl âlemindeki bağlantı ile özdeştir.

Çağdaş filozof büyük üstat 'Allâme Tabâtabâyî de felsefe ile din arasında bir aykırılık ve ayrılık görmeyen ve aklî istidlâli metafizik meseleler konusunda insan fıtratının bir gereği sayan kimselerdendir. O bu konuda şöyle söyler: "Semavî dinler ile *ilahî felsefeyi*/metafiziği [?] birbirinden ayırmak insaftan uzaktır. Din temel ilahî bilgilerden ve bir dizi fer'î ahlakî ve hukukî meseleden ibaret değil midir? Peygamberler Allah'ın emri ile insan toplumlarını semavî talimatlar ışığında gerçek mutluluğa ileten ve ulaştıran kimseler kimseler değil midir? İnsanın mutluluğu semavî talimatlar ışığında ve Allah vergisi akıl ve istidat ile hakikatlerin bilgisine ulaşmaktan ve kendi hayatında orta yolu izlemekten ve aşırılıklardan uzak durmaktan geçmez mi? İnsan bilgileri ve ilimleri öğrenirken kendi tabiatına aykırı şekilde, her türlü istidlâlden ve nesneler üzerinde düşünmekten kaçınabilir mi? Semavî dinlerin ve ilahî elçilerin, insanları fıtrat ve tabiatlarına aykırı bir şeye çağırdığı ve delil ve hüccet olmadan kabul etmeyi tavsiye ettiği nasıl söylenebilir? Esasen peygamberlerin insanları hak ve hakikate çağırma yöntemi ile insanların doğru ve mantıklı istidlâl ile ulaştıkları şey arasında farklılık yoktur. Bu konuda var olan tek

4 Lâhîcânî, *Govher-i Murâd*, çâp-i sengî (taş baskı), s. 258.

farklılık peygamberlerin gayp ilkesinden yardım almaları ve vahiy memesinden süt içmeleridir.

Peygamberler kendi yüksek makamlarından inerek insanlarla anlayışları ölçüsünde konuşabilme gücüne sahiptirler. Peygamberler insanları anlamadan ve kavramadan yürümeye zorlamazlar. Aynı şekilde insanları körükörüne bir şeylerin peşinden gitmeye mecbur etmezler. Kur'ân-ı Kerîm, *mebde*/yaratılış, *meâd*/diriliş ve başka metafizik meselelerden bahsederken delilsiz ve burhansız değildir. Bu semavî kitapta bilgi, anlayış ve bağımsız düşünebilme ve kavrayabilme övülür, buna karşılık bilgisizlik ve körü körüne taklit eleştirilir. Allah Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurur:

قُلْ هٰذِهِ سَبِيلِى أَدْعُو إِلَى اللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِى[5]

De ki: İşte bu benim yolumdur. Ben, tam bir basiret ve çok yönlü anlayış ile Allah'a çağırıyorum; ben ve bana uyanlar (bunu yapıyoruz).

Bu ayet-i kerimede görüldüğü gibi, peygamber kendisinin Hakk'a çağrısını basiret ve kavrayışa dayalı olarak gerçekleşen bir çağrı olarak görmüştür. Şüphesiz ki eğer çağrı basiret ve kavrayışa dayalı olarak gerçekleşirse körükörüne ve istidlâlsiz olmaz. Bir yerde istidlâl ve burhan olursa, bunun hikmet ve felsefeye aykırı olduğu söylenemez. Felsefenin aralarında mümini de kâfiri de, doğrusu da hatalısı da bulunan Yunan filozoflarının bir dizi görüş ve nazariyesinden ibaret olmadığı bilinmelidir. Felsefî konuları ortaya atmakla amaçlanan, meşhur filozoflara benzemek ve onların peşinden gidip onları taklit etmek değildir; bilakis felsefe olguların hakikati temelinde gerçekleşen bir tür istidlâlî bahistir. Dış varlıkların gerçekliğini bilmek konusunda kişilere benzemek söz konusu değildir; nazariyeleri ve görüşleri izlemek de amaç ve gaye değildir.

İslam'ın yüce öğretilerine göre, tevhit/Allah'ın birliği ilkesi, bütün varlık âleminin işlerinde hâkim olan yegâne esastır. Mukaddes İslam dininde her ilmî ve amelî önerme gerçekte, farklı şekillerde ortaya çıkmış olan ve çeşitli ilmî ve amelî önermelerde görünmüş olan tevhit/Allah'ın birliği ilkesidir. Tahlil zamanında bütün meseleler tevhide döner, ama terkip bağlamında bu mesele, önermeler ve olaylar şeklinde ortaya çıkan tevhittir.[6]

5 Yûsuf Sûresi, 108.

6 'Allâme Tabâtabâyî, *Risâle-i Felsefe Çîst? Felsefe-i İlâhî Kodâm Est?* Farsçaya çvr. Seyyid İbrâhîm Seyyid'alevî, ss. 16, 18, 22.



22

FEYZ KÂŞÂNÎ'NİN İNSÂF RİSALESİNDE İNSAF

İran tarihine baktığımızda Safevî sultanları devrinin, düşünürlerin Şîîlik âleminin bilgilerini yaymak için faaliyet ve çaba gösterebildikleri devirlerden biri olduğunu görürüz. Bu düşünürlerin çabası pek çok dinî ve mezhebî metni Farsça yazmaları ve bu yolla halk kitlesinin günahsız ve temiz ehl-i beytin bilgi ve sözleriyle tanışmaları bakımdan dikkat çekicidir. Bu düşünürler bu güzel ve makbul Farsçaya da dikkate değer şekilde katkı sağlamışlardır. Safevîler devrinde Lübnanlı Şîî mezhebinden ulemanın İran'a göç etmesine bağlı olarak Arapça eser yazma hareketine rağmen Farsça yazmak da zorunlu bir şey olarak normal hale gelmiştir.

Mollâmuhsin Feyz Kâşânî, Safevî sultanları çağında ortaya çıkan ve İslam ilim ve kültürünün çeşitli alanlarında eser kaleme alan seçkin simalardan biridir. Ona göre hikmet/felsefe bilgisi başka türden bilgilerden daha üstün ve yücedir; hikmet/felsefe bilgisine sahip olan kimse pek çok hayra ve nasibe sahip olur. Bu büyük düşünür *Şerh-i Sadr* adıyla yazdığı kısa ve özet risalelerinin birinde der ki: "Bilinmelidir insan diğer hayvanlardan bilgi ve kavrayış cevheri ile değerli ve üstün olmuştur; akıl ve bilgelik aracılığıyla yaratıklara üstün gelmiş ve hepsini kendi emri altına almıştır. Nitekim "Ayrıca O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini kendinden bir lütuf olarak emrinize vermiştir." ayet-i kerimesi ona işaret buyurmuştur.

Bu sarayda ne varsa, bizim nasibimizdir.

Kendi malımı toplayıp götürmek için geldim.

Bu bilgi cevherinin pek çok türü olsa da, hepsinden daha seçkin ve değerli olanı hikmettir/felsefedir, çünkü bu bilgiden eşyanın hakikati, özellikle de ilahî hakikatlerin ve bilgilerin tahsilinin sermayesi olan nefs bilgisi ortaya çıkar. Yine nefs bilgisi sayesinde peygamberlerin gönderiliş gerekçesi olan *mebde'*in/yaratılış ve *me'âd*ın/diriliş bilgisi hasıl olur. Her asrın zeki insanları bu hikmet/felsefe bilgisini geçmiş zamanda peygamberlerin nefeslerinden alıp/öğrenip insanlara ulaştırmışlar ve onları vahiy kelamının ışığında dine iletmişlerdir. Peygamberlerden miras alınan o hikmet/felsefe, günümüzde müteahhirun/sonrakiler arasında yaygın olarak bilinen hikmetten/felsefeden farklıdır. Çünkü günümüzde mevcut olan felsefe bozulmuştur ve peygamberlerin mührü/sonuncusu Hz. Peygamber'in Arap Batı'sında gizlenmiş (s.a.s.) güneşi Kureyş Doğu'sundan doğduğu ve mekânı ve zamanı izlerin kılavuzluk ışıkları ile aydınlattığı için, kadim hikmetin/felsefenin bahçeleri o hazretin ışıkları ile canlılık ve tazelik kazanmış, ilim ve bilgi bahçeleri onun izlerinin inceliklerinin ışıklarının parıltısıyla serpilip büyümüş, her otlağından çeşit çeşit çiçekler açmış ve ağaçlarının her dalı rengarenk meyveler vermiştir. Onun büyük ümmetinin zekilerinden bir grup insan -ki o hazrete uymayı ve onun peşinden gitmeyi boyunlarının borcu bilmişlerdir- onun eserlerinin değerli sünnetlerini izlemek suretiyle kendi zahir ve bâtınlarını murakaba/gözetim ve mukârebe/yakınlaşma ile süslemiş ve hikmetin/felsefenin harikuladeliklerine mahal olmuşlardır; onlardan her birinin, özellikle de, insan cinsinden olan, ama Allah'a yakınlık bakımından melekler zümresinden olan ehl-i beytten her birinin mübarek nefesinden acaip zahir ilimler ortaya çıkmıştır. Tasavvuf ilmi, Muhammedî sünnetin ve hatemî şeriatin dillerinin ifade ettiği bu hikmetin harikuladeliklerinden ve yüksek mertebeli ilimlerin acaipliklerindendir.[1]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Feyz Kâşânî eskilerin hikmetinin/felsefesinin peygamberlerin mirası ve çeşitli diğer ilimlerden üstün olduğuna inanmaktadır. O başka eserlerinde de bu meseleye işaret etmiş ve hikmet/felsefe bilgisinin çok önemli olduğunu söylemiştir. Bazıları Feyz Kâşânî'nin gençliğinde hikmet ve felsefeye yöneldiğini ve yaşlılık devirlerinde ondan uzaklaştığını iddia etmiştir. Bu kişiler kendi iddialarını ispatlamak için *İnsâf* risalesine dayanır ve Feyz Kâşânî'nin bu risalede felsefe ve hikmeti eleştirdiğini ve böylesi şeylerle uğraşmayı vakti boşa harcamak olarak gördüğünü söylerler. *Risâletü'l-İnsâf*, merhum Feyz'in ömrünün sonlarında telif ettiği risalelerden biridir. Bu risalenin yazım yılı hicrî 1083 [miladî 1672] olup kendisi ise hicrî 1091 [miladî 1680] yılında vefat etmiştir.

1 Mollamuhsin Feyz Kâşânî, *Risâle-i Şerh-i Sadr*, "Mecmû'a-i Deh Risale içinde", thk. Resûl Ca'feriyân, Merkez-i Tehkîkât-ı İmâm Emîrilmü'minîn (a.s.), Isfahan, s. 50.

Feyz bu risalede dört grup düşünürden bahseder ve onları eleştirir. Bu dört grup sırasıyla şunlardır: 1) Filozoflar. 2) Mutasavvıflar. 3) Kelamcılar. 4) İndîciler/Öznelciler. Feyz'in "indîciler/öznelciler (*min 'indiyyîn*)" uydurma adını verdiği dördüncü grup ile kastettiği kimseler, fıkıh usûlü âlimlerinden başkaları değildir. O öznelciler terimini bu grup düşünürlere yönelik olarak kullandığında kastettiği onların Allah'ın hükümlerini bulup çıkarmada kendi görüş ve düşüncelerine dayandıkları ve eğilimleri temelinde hüküm verdikleridir. Feyz Kâşânî'nin bu dört grubun hepsinden de eleştirel bir dille bahsettiği doğrudur; ancak o "öznelciler" adını verdiği dördüncü grup hakkında kötü şeyler söylemiş ve onları küçümsemekten ve aşağılamaktan çekinmemiştir. Bir başka deyişle Feyz Kâşânî'nin fıkıh usûlü âlimlerine yönelik düşmanlığı geri kalan üç gruba yönelik olarak gösterdiği düşmanlıktan daha fazladır. O cedelci kelamcıları bilgisizlikle suçlar ve iddiacı sûfîleri "yüksekten uçan" olarak isimlendirir. Ancak fıkıh usûlü âlimleri hakkında kibirlenme ve ahmaklıktan bahseder. Dikkat çekici olan şu ki Feyz filozoflar hakkında konuşurken bilgisizlik ve ahmaklık gibi küçümseyici sözcükler kullanmaz. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...Din konusunda derinleşme ve inançlar ve ibadetlerin biçimi hakkında kavrayış sahibi olma çalışmalarımı masum imamların öğretimi ile genç yaşımda tamamladığım ve hakeza Hakk Teâlâ'nın yardımı ile hiçbir meselede imamlardan başkasını taklit etmeye ihtiyacım olmadığı için dinin sırlarını/inceliklerini ve ilimde derinleşenlerin bilgisini elde etme çabası aklıma düştü, belki nefs için kemal hasıl olur diye. Ancak aklın o bilgiye ulaşma imkânı olmadığından, nefsin bulunduğu iman seviyesinde kapı açılmadığından, bilgisizliğe sabredemediğinden ve bana sürekli acı çektirdiğinden bir süre kelamcıların tartışmalarına daldım ve bilgisizlik aleti ile bilgisizliği gidermeye çalıştım. Biraz felsefecilerin sözlerini öğrenmeye ve anlamaya çalıştım. Biraz mutasavvıfların sözlerindeki yüksekten uçmaları gördüm. Biraz "öznelcilerin" ahmaklıklarında dolaştım. Öyle ki bazen bu dört grubun görüşlerini özetlemek için risale ve kitaplar yazıyordum, bazen de onları hepsini tasdik etmeksizin kendi aralarında uzlaştırmaya çalışıyordum."[2]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Feyz Kâşânî kelamcıların bilgisizliğinden, sûfîlerin yüksekten uçmasından ve fıkıh usûlü ilmi âlimlerinin ahmaklığından bahsetmekte ve onları çok sert biçimde eleştirmektedir. O felsefeciler grubuna da söz konusu gruplar içinde yer vermekle beraber bilgisizlik, yüksekten uçmak ve ahmaklık kelimelerini filozoflar hakkında kullanmaktan geri durmaktadır. Filozoflar grubunun diğer gruplardan farkı filozofların hakikatleri ortaya çıkarmaya çalışmalarında ve hakikati kavramak için bütün çabalarını

2 Mollâmuhsin Feyz Kâşânî, *Risâletü'l-İnsâf*, s. 184.

harcamalarında kendini göstermektedir. Filozof, hakikate ulaşma ve onu ortaya çıkarmış olma iddiasında bulunmamış olmak yönünden filozoftur. Buna göre yersiz ve hesapsız şekilde yüksekten uçmaz. Filozof, taassubu ve donup kalması olmamak ve cedel ve mugalata gibi fikrî sapmaları meslek edinmemek yönünden filozoftur. Bu yüzden bilgisizlikle nitelenmekten uzaklaşırlar. Filozof, fıkhî hükümler ve dinî yükümlülükler hakkında da içtihatta bulunmamak ve bu konuda kendi görüş ve düşüncesi ile söz söylememek yönünden filozoftur. Bu yüzden Feyz Kâşânî nefsin aptallığı ve bönlüğü sözcüğünü onlar hakkında kullanmamıştır. Onun filozoflar hakkında ortaya koyduğu şudur: "Biraz felsefecilerin sözlerini öğrenmeye ve anlamaya çalıştım." Feyz Kâşânî'nin sözlerini incelediğimizde şunu görürüz ki onun bu dört grup karşısındaki tavrı bir ve aynı değildir ve onun filozoflar hakkında söyledikleri şeyler mutasavvıflar, kelamcılar ve fıkıh usûlü âlimleri hakkında söylediklerinden farklıdır.

Burada şunu söyleyebiliriz: Doğrudur, Feyz Kâşânî filozoflar hakkında çirkin sözler ve aşağılayıcı ifadeler kullanmamıştır. Ancak her halükârda filozofları diğer üç grup içinde eleştirmiştir ve filozofların eserlerinde de diğer mezkur gruplarda olduğu gibi verimli ve insanların bir yarasına merhem ve bir derdine deva olacak bir şey yoktur. Bu yüzden Feyz Kâşânî der ki: "Bu yüzden benim bu dört grubun görüşlerine dair yazdıklarım salt alıştırma olarak kaleme alınmıştır, böylesi konularda alıştırma yapmak da yazılan şeyin onaylandığı ve doğrulandığı anlamına gelmez."[3]

Bu söze cevap olarak şöyle söylenmelidir: Feyz Kâşânî filozofları eleştirmiş ve eserlerinde insanların dertlerine deva olacak bir şey bulamamıştır. Ancak dikkat edilmesi gereken bir nokta, filozofların, felsefe kitaplarından gelen şeylerin doğru olduğunu ve insanların dertlerine deva olacağını iddia etmemeleridir. Hangi filozof başka filozofların eserlerine eleştirel gözle bakmaz ve pek çok meselede onların görüşlerini sorgulamaz? Felsefe soru/sorgu ile canlıdır ve sorunun/sorgunun olmadığı yerde felsefe de olmaz. Sorgulama ve eleştirme felsefeyi zayıflatmak bir yana güçlendirir. Filozof olmak, kişinin çok sayıda felsefî meseleyi kuşatması ve filozofların sözlerini hafıza deposunda tutması değildir. Filozof, felsefe yapan ve felsefe yapmanın kendi düşüncesinin merkezinde yer aldığı kimsedir. Filozof, felsefe yapan ve temel sorular sormak suretiyle varlık meseleleri hakkında araştırma yapan kimsedir. Felsefe yapmak, bir tür aklî alıştırma/egzersiz yapmak ve varlıkla alakalı en önemli meseleler hakkında düşüncenin hareketine denir. Aklın faaliyeti olmadan aklî egzersiz mümkün değildir; aklın faaliyette bulunduğu, düşünce varlık meselelerini kavrama yolundaki çabasını sürdürdüğü takdirde insanın hakikatleri anlama derinliği artar.

3 Kâşânî, *el-İnsâf*, s. 184.

Feyz Kâşânî felsefî meselelerle meşgul olmak suretiyle aklî egzersiz yapan ve işleri Allah'a havale etmek ve şeriata/dini uymak suretiyle Kur'ân'ın ve masumların rivayetlerinin sırlarında derinleşme yolunu tutmuştur. Kur'ân'ın ve masumların rivayetlerinin sırlarını derin düşünme ve ince anlayış olmadan anlamak imkânsızdır. Aklî egzersiz ve fikrî hazırlık olmadan da insanlar derin düşünme ve ince anlayış elde edemez. Buna göre Feyz Kâşânî, Kur'ân'ın ve masumların hadislerinin sırlarını anlamada derinleşmekten bahsederken derin düşüncenin ve ince anlayışın şartlarına da riayet eder.

Epistemoloji ve bilginin keyfiyeti meseleleri ile ilgili olan kimseler basit ve boş bir zihinle anlamların derinliğine ulaşılamayacağını iyi bilirler. Basit ve boş bir zihinle dinî metinlere müracaat edenler hiçbir şey elde edemezler. Aynı şekilde insan geleneksel zihinle ve bildik anlayışla dinî metinleri yorumlarsa derinlik ve derin bakış iddiasında bulunamaz. Derinleşme ve derin bakış, derin bir zihin gerektirir. Derin zihin ise aklî meselelerde pratik ve alıştırma yapmadan ortaya çıkmaz. İslam dünyasında inanç esasları konusunda her türlü derinleşmeye ve derin bakışa karşı olan ve dinî inanç esaslarının genel halkın anlayışına dayandığını söyleyen kimseler tanıyoruz. Bu kimseler aklî meselelerde pratik yapmayı caiz görmez ve her türlü felsefe yapmayı reddeder. Açıktır ki bir insan derin olmayı ve derin bakışı caiz görmezse, felsefe yapmaya ve aklî konularda pratik yapmaya da karşı çıkacaktır. Buna karşılık bir insan dinin inanç esasları konusunda derinleşmeyi ve derin bakışı tavsiye ve tekit ederse aklî meselelerde pratik yapmaya ve anlamlar üzerinde düşünmeye muhalefet etmez.

Feyz Kâşânî *Risâletü'l-İnsâf*'ında çok açık bir şekilde Kur'ân'ın ve masumların hadislerin sırları konusunda derinleştiğini ve bu yolla kalbinin itminana ulaştığını ve şeytanın vesvesesinden kurtulduğunu söyler.[4] Feyz Kâşânî'nin bu sözünden, onun aklî meselelerdeki pratiğe ve anlamlar âlemi üzerinde düşünmeye karşı olmadığı, bunun da bir tür felsefe yapmak olduğu rahatlıkla anlaşılabilir. Bilinmelidir ki dinî bilgilerin yüzeyselliğinden veya derinliğinden bahsedilirken bilginin çeşitli dereceleri olduğu kabul edilmelidir. Şüphesiz bu çeşitlilik bir uzunluk çeşitliliğidir; uzunlukta çeşitlilik ise işlerin zahiri/dış yüzü ve bâtını/iç yüzü ile ilgilidir. İnanç esasları konusunda bilgisi dış yüzeyle ve avam halkın bilgisinin ölçüsüyle sınırlı kalan kimse, anlamlar üzerinde düşünmek ve aklî meselelerde pratik yapmak yoluyla meselelerin derinliğine ulaşan kimseler değildir. Derinliğe ulaşmak ve işlerin iç yüzünü kavramak manevî yolculuk, keşf ve müşahede yoluyla da mümkündür. Ancak biz burada manevî yolculuk, keşf ve müşahededen bahsetmiyoruz, zira Feyz Kâşânî *Risâletü'l-İnsâf*'ta mutasavvıfları ve keşf ve müşahede yolunu iddia edenleri

---

4 Kâşânî, *el-İnsâf*, s. 184.

eleştirmiş ve temelsiz yüksekten uçmak ile suçlamıştır. O kendisinin bilgiler konusundaki derinliğinden ve derin görüşünden bahsederken sûfîlere has keşf ve müşahede meselesine işaret etmez.

Feyz Kâşânî anlamlar ve aklî konular üzerinde düşünme ve derinleşmeye işaret etmiş ve aklın önemini pek çok bağlamda açıkça dile getirmiştir. Bu iddiamızı Feyz Kâşânî'nin felsefeye reddiye olarak kaleme aldığı *Risâletü'l-İnsâf*'ında Aristo'ya saygı duyması ve onu övmesi desteklemektedir. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

ورد أنّه ذكر فی مجلس النبیّ (ص) ارسطاطالیس فقال

لو عاش حتی عرف ما جئت به لاتّبعنی علی دینی.[5]

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) huzurunda Aristo'dan bahsedildi. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Aristo sağ kalsaydı ve Allah'tan getirdiğimi öğrenseydi, benim dinime uyardı.

Bilinmelidir ki Feyz Kâşânî'nin kendisi de büyük muhaddisler arasında yer alır ve rivayetlerin nakli konusunda sözüne itimat edilir. Elbette o bu sözün senedini zikretmemiş ve bu rivayetin ravisini göstermemiştir. *El-İnsâf* risalesinin sayın muhakkıkı aynı sayfanın dipnotunda çok aramasına rağmen Feyz Kâşânî'nin bu konuda serdettiği rivayetin senedini bulamadığını belirtir. Ancak *Mahbûbü'l-Kulûb* (Kalplerin Sevgilisi) kitabının 14. sayfasından bir başka rivayet nakletmiş olup içerik olarak Feyz'in naklettiği rivayetle uyumludur.

Mahbûbü'l-Kulûb'dan nakledilmiş rivayet aşağıdaki şekildedir:

یروی أنّ عمرو بن عاص قدم من الإسکندریة علی سیدنا رسول الله (ص)

فسأله عمّا رأی، فقال رأیت قوما یتطلّسون ویجتمعون حلقا ویذکرون رجلاً

یقال له ارسطاطالیس لعنه الله، فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: یا عمرو

أنّ ارسطاطالیس کان نبیا، فجهله قومه.

Rivayet edilmiştir ki 'Amr bin 'Âs, Mısır-İskenderiye seferinden dönmüş ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) huzuruna ulaşmıştı. Hz. Peygamber (s.a.s.) ona gördüğü şeylerden sordu. 'Amr bin 'Âs cevaben dedi ki: Bir cemaat gördüm, bir araya geliyorlar ve Aristo adlı bir şahıstan bahsediyorlar, Allah ona lanet etsin. Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurdu: Sus 'Amr, Aristo bir peygamberdi, ama kavmi onu tanımadı. Bu rivayet doğru ise, büyük bir Yunan filozof olan Aris-

5 Kâşânî, *el-İnsâf*, s. 188.

to peygamber derecesine çıkar. Elbette Feyz Kâşânî'nin bu rivayeti aktardığı yerde Aristo'nun peygamberliğinden bahsedilmez.

Feyz'in Aristo hakkında naklettiği rivayetin anlamı, bu büyük filozofun aklın mazharı olması sebebiyle İslam'ın kutsal hükümlerine ulaşabilseydi bu hükümlere uyması gerektiğidir. Bu rivayet sahih olsun ya da olmasın, bir meselede şüphe yoktur: Kâşânî'nin felsefeye ve filozoflara yönelik tavrı bu rivayetin anlam ve içeriğinde görülebilmektedir. Bu rivayetten anlaşılan, aklın din ile çatışmadığıdır; hatta felsefî aklın görünümü demek olan Aristo'nun İslam'ın hükümlerine ulaşabilseydi, o hükümlere tâbi olacağıdır. Aklın hükümleri ile İslam'ın hükümleri arasında çatışma olmadığı meselesi tam da Feyz Kâşânî'nin vurguladığı şeydir. Doğrudur, o filozofları eleştirmektedir, ama bu tür eleştirel sözleri ile hedef ve muhatap aldığı kimseler İslam'dan yüz çeviren ve eksik ve güçsüz aklı ile fikrî ve felsefî inançlar içinde hakikat araştırması yapan kimselerdir.

Bu meselenin aydınlığa kavuşması için Feyz Kâşânî'nin bu konudaki ifadelerine kulak verelim. O, *Risâletü'l-İnsâf*'ta şöyle der: "Kendilerine doğru yolu göstermek için peygamberlerin en üstünü, kendilerine rahmet ve inayet olsun diye dinlerin en hayırlısı gönderilip de onun yol göstermesine ve kılavuzluğuna ilgi göstermeyen, bunun yerine geçmiş ümmetlerden bilgi dilenciliği yapan, onların deresinin neminden medet uman ve sadece kendi eksik akıllarına güvenen bir topluluğa şaşarım.

Âlemde [Muhammed] Mustafa var, o halde akıldan nasıl bahsedilir?

Âlemde Güneş var, o halde [sönük bir yıldız olan] Sühâ'dan nasıl bahsedilir?

El-İnsâf risalesinin bir başka yerinde der ki bu topluluk şöyle sanmıştır: Kur'ân ve hadiste bulunmayan ve filozofların ve mutasavvıfların kitaplarında aranması gereken bazı dinî ilimler vardır. Bu miskinler kusurun ve eksikliğin hadis ya da Kur'ân'da değil, kendi anlayışlarında ve iman derecelerinde olduğunu bilmiyorlar. Eksiklik kendi anlayış ve imanlarında olduğunda ise filozofların ve sûfîlerin kitaplarını okumak da fayda vermez, zira onu gerektiği gibi anlamazlar."[6]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Feyz Kâşânî akıl ve istidlâlden ve aklî meselelerle meşgul olmaktan asla geri durmaz. Onun sözü İslam'a ve kutsal hükümlerine sırt çeviren ve kendi eksik ve güçsüz aklıyla dilenciliğe düşen kimseleredir. Feyz'in inancına göre, böylesi kimseler anlayış eksikliği ve algı zayıflığı sebebiyle büyük filozofların sözlerini de anlamazlar ve düşüncelerinin özünü kavrayamazlar. Feyz Kâşânî bu sözleriyle belirli kimseleri kasteder ve zayıf anlayışlarını bilir.

6 Feyz Kâşânî, *el-İnsâf*, s. 186, 188.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Feyz Kâşânî dinî metinlere derin bakışla bakan kimselerdendir. Bir insan derin bakışlı ise, aklî istidlâle ve anlamlar ve aklî meselelerle meşgul olmaya karşı çıkmayacağı herkesin kabulüdür. Derin bilginin niteliklerinden biri insanın bir konudan bir başka konuya geçebilmesi ve kendisinin bakış açısı olarak gördüğü şeyle yetinmemesidir. Tek bir bakış açısıyla yetinmek zihni faaliyet şevkinden alıkoyar ve düşüncenin durağanlaşmasına sebep olur. Düşüncenin özelliklerinden biri, kendinin bir başka düşünceye yansımasıyla derinleşmesidir ve bu yansımada düşünürlerin birbiriyle diyalog imkânı gerçekleşir. Derin düşünceler birbirlerinden doğmakla kalmaz, birbirlerinin sürekliliğini ve kalıcılığını da sağlarlar. Başka düşüncelerle diyalog imkânını yitirmiş bir düşünce gerçekte kendini hayattan çıkarıp atar ve bir dizi içi boş sözcüğe dönüşür.

Feyz Kâşânî fikir alışverişinin öneminin farkındadır, bu yüzden bir tür felsefe ile meşguliyeti vardır. O şunu iyi bilir ki Kur'ân ve hadisleri anlarken aklî olmayan şeylerle meşgul olursak ve aklın eşiğinden uzak durmaya çalışırsak hakikate kör ve sağır kalmaktan başka bir şey yapmamış oluruz. Feyz Kâşânî, aklı bâtınî peygamber görür ve bu aklın gözünün hakikat karşısında daima açık olduğuna inanır.

Aklın zatî özelliklerinden biri açıklıktır. Bu açıklıkta ise ufuk insanın önünde daima açık ve aydınlık kalır. Akıl kendi açıklığı ile bakarsa, önündeki ufku aydınlık ve açık görür, geçmiş ve gelecek ortadan kalkar. Zaman perdesi akıl gözünün önünden kalktığında, bütün çağlardaki bütün düşünürler birbirleriyle diyalog kurabilirler. Bu diyalogda ise hakikat kalıcılık ve sonsuzluk özelliğine sahip olmakla beraber çeşitli görünümlerle ortaya çıkar.

Burada şimdiye kadar anlatılanlar ışığında insafın gereğinin şu olduğunu söyleyebiliriz: Feyz Kâşânî'nin *el-İnsâf* risalesinde söyledikleri akıl ve istidlâle ters değildir ve filozofları eleştirirken, inatçılık ve zorbalıkla İslam'a muhalefet sergileyen kimseleri hedef alır. Eğer açık olmak aklın zatî özelliklerinden ise, zorbalık ve inatçılık aklın alanından çok uzaktır. Akıl iddiasında bulunan, ama hakikat karşısında zorbalık ve inatçılık sergileyen kimseler aklın hakikatinden fersah fersah uzaktırlar. Allah'ın karşısında itaati ve boyun eğmeyi kendine zorunlu ve gerekli gören ilk varlık akıldır. Serkeşlik ve asilik şeytanın askerlerindendir, akıl ise bu iki nitelikten temiz ve uzaktır. Akıl asla azledilmeyen sultandır ve hükmü, bütün hükümlerin önünde ve üstündedir.

Feyz Kâşânî *Âyine-i Şâhî* risalesinin -ki aslında onun *Diyâü'l-Kalb* adlı bir başka risalesinin özeti ve çevirisidir- dokuzuncu babında şöyle der: "Akıl ne zaman kâmil olursa diğer yöneticilerin önünde ve üstünde olur; öyle ki akıl var olduğunda, başkasının hüküm hakkı olmaz. Bir başkası aklın tersine hükmederse, onun hükmü dinlenilmez, zira akıl hepsinden daha üstün ve şeref-

lidir, dine uygundur ve daima başka yöneticiler ona tâbidir. Benzer şekilde, aklın tercih ve temyize ihtiyacı yoktur, zira akıl nezdinde çatışma ve yanılgı olmaz. Ancak bu akıl peygamberlere ve velilere özgüdür..."[7]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Feyz Kâşânî aklı en şerefli ve üstün şey görür, hükmünü ise diğer hükümlere nispetle öncelikli kılar. Elbette en üstün şey sayılan akıl her türlü vesveseden ve vehimlerin şaibelerinden temizlenmiş olmalıdır. Vehimlerin şaibelerinden arınmış akıl peygamberlerde ve velilerde bulunur; vehimlerden kendini uzaklaştıran kimse de bu akıldan faydalanabilir.

Feyz Kâşânî, husûlî bilgi ile huzûrî bilgi arasında fark olduğunu düşünür ve huzur makamını husûl makamından farklı görür. Ona göre hakikatin tasavvurunun talibinin, hazrete ulaşmanın aşığından farklıdır.[8] Bu yüzden *Kelimât-ı Meknûne* (Gizli Kelimeler) kitabında şöyle söyler: "Hakikatin tasavvurunu arayanları "Allah sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır"[9] ayeti uzaklaştırır ki imkânsız olanı istemesinler, hazrete ulaşmanın aşıklarını ise "Dönüş ancak Allah'adır"[10] makamına ulaştırır ki hakka'l-yakîn makamında dinlensinler. Şüphesiz bir şeyin huzuru/bilfiil yanımızda bulunması, o şeyin tasavvurundan başkadır."[11]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Feyz Kâşânî hakikatin tasavvuru ile yetinmemiş ve o şeyin huzurundan/bilfiil yanımızda bulunmasından bahsetmiştir. Huzur âlemine olan ilgisi onun manevî yolculuk vadisine girmesine ve irfanî/tasavvufî tecrübelerden faydalanmasına sebep olmuştur. Feyz, bu türden bir istidada sahip olması neticesinde Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin hikmet-i müte'âliyesine/aşkın felsefesine alaka duymuş ve bu ilahî hakîmin feyizli derslerinden uzun süre felsefe öğrenmiştir. Feyz Kâşânî katı bir ahbârî olarak bilinmesine rağmen lafızların dış anlamları üzerinde donup kalmaz ve anlamlar âlemini sözcükler âleminden daha geniş bilir. O, *Mişvâk* risalesinin üçüncü bölümünde şöyle der: "Marifetler ve hakikatler iklimi/yurdu ve anlamlar ve incelikler âlemi, sözcüklerin sınırlı şekillerinin vaz ve delalet aracılığıyla ifade edebileceğinden daha geniş olduğundan, misal ve benzetmelerin yardımı olmaksızın tabir meydanında yürüyebilmenin imkânsızlığında şüphe yoktur. Kapalı anlamları harfî suretlerle ifade edebilmek için her hakikati, duyusallarla sahip

7 Mollâmuhsin Feyz Kâşânî, *Risâle-i Âyine-i Şâhî* (*Mecmûe'-i Deh Risâle*, tahkik Resûl Ca'feriyân, Merkez-i Tahkîkât-ı Emîrilmüminîn (a.s.), Isfahan içinde), s. 169.

8 Bu ayrım esasen Sühreverdî'ye aittir. Husulî bilgi, bir şeyi suretini veya formunu algılamak suretiyle idrak etmek iken huzurî bilgi bizzat o şeyin kendisini, o şeyin yanında veya karşısında bulunmak suretiyle idrak etmektir.

9 Âl-i İmrân Sûresi, 30.

10 Nûr Sûresi, 42.

11 Mollâmuhsin Feyz Kâşânî, *Kelimât-ı Meknûne*, tahkik Şeyh 'Azîzullâh 'Utâridî, İntişârât-ı Ferâhânî, s. 7.

olduğu ilişki inceliğinin (*rakîka*) ismiyle ifade etmemiz gerekir. Ki böylece mânâ ehli bu hakikatlerden nasiplerini alabilsin, suret ehli de bu hakikatlerin mecazî suretinden mahrum kalmasın."[12]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Feyz Kâşânî her hakikatin bir inceliği olduğunu ve bu âlemin inceliklerinin o âlemin hakikatlerinin ortaya çıkışı sayar. O, Hakk Teâlâ'nın hakikatinin hem mazharlarda/görünümlerde ortaya çıkıp göründüğüne, hem de gizlendiğine inanır. Bu yüzden O'nun görünmesinin gizlenme ile özdeş olduğu, O'nun gizlenmesinin ise görünmekle özdeş olduğu söylenebilir. Gizliliğinde görünür olan, görünürlüğünde ise gizli olan Allah ne yücedir.

12 Mollâmuhsin Feyz Kâşânî, (*Mecmûe'-i Deh Risâle*, tahkik Resûl Ca'feriyân, Merkez-i Tahkîkât-ı Emîrilmüminîn (a.s.), Isfahan içinde), s. 243.



23

İŞRÂK FELSEFESİ Mİ, ÂZERKEY-VÂNCILARIN MİLENYUMCU-LUĞU MU ?/BİNYILCILIĞI MI?

Aklın öneminin farkında olan ve aklın âlemdeki şaşırtıcı rolünü bilen bir insan nasıl olur da akla düşmanlık yapabilir?

Bazı marifet ehli [sûfîler] demiştir ki hiçbir hayır ve iyilik, aklın hükmüne boyun eğmedikçe ve onu kabul etmedikçe gerçek hayır ve iyilik sayılmaz. Akıl, beşerin yüceliğini ve önemini gösteren ve onu diğer varlıklar arasında ayrıcalıklı kılan yegâne şeydir. Bütün bunlarla birlikte bazı kimseler akıl ve bilginin, isteğin ve iradenin hizmetkârı olduğuna ve insanın kendi isteklerini temin etmek için daima akıldan faydalandığına inanmışlardır.

Kelam ilmi tarihine baktığımızda pek çok kelamcının ve din takipçilerinin kendi maksatlarını ispatlamak için istidlâle başvurduğunu ve akıldan samimi ve vefalı bir hizmetkâr olarak yararlandıklarını görürüz. Aklı yalnızca bir araç olarak kullanan kimseler bir araçtan fazlasının beklenemeyeceğinin farkında olmalıdırlar. Aklın bir araç olarak kullanıldığı yerde mücadele ve tartışma kapısı açılır, mücadeleler meydanında ise hakikate ulaşmak kolay değildir. Dinler ve düşünceler tarihinde "milenyumculuk/binyılcılık" eğiliminin, bazı fikrî öğretilerin ortaya çıkmasında etkisi olmuştur. İslam'ın gelişinin bininci yılına ulaşıldığında milenyumcu fenomenlerden sayılan bazı bidatler görmekteyiz.

Zerdüşt'ün tâbilerinden olan ve hicrî on birinci [miladî on altıncı ve on yedinci] yüzyılda Şîrâz veya çevresinde yaşamış olan Âzerkeyvân (h. 942-1027/m. 1536-1618), kendisinden sonra öğrencilerinin yaygınlaştırdığı ve Âzerkeyvâncılık olarak ortaya atılan fikrî bir akım varlığa getirmiştir. Kendisi de bu fırkanın tâbilerinden olan *Debistân-ı Mezâhib* (Mezhepler Okulu) yazarı, Âzerkeyvân'ın açıkça uydurma ve temelsiz olduğu söylenebilecek bir soyağacını sunar. Fars geleneklerinde adı geçen Âzergeşb, Âzerberzîn, Âzerbehrâm vs. yedi ateşgedeyi/ateş tapınağını Âzerkeyvân'ın ataları arasında sayar ve onun soyunu birkaç aracı ile "Sâsân"a, oradan da Kiyûmres'e varıncaya kadar Keyânî ve Pîşdâdî padişahlara dayandırır. Şu nokta gözden kaçırılmamalıdır ki eski İranlıların geleneğinde ilk insan olarak bilinir. *Debistân-ı Mezâhib* yazarı, Âzerkeyvân'nın annesinin adını, soyu Anûşîrvân'a varan Hümâyûn'un kızı Şîrîn olarak zikreder. *Debistân-ı Mezâhib* yazarı şöyle der:

> Âzerkeyvân, ezelin desteği ve tanrının gücü ile, beş yaşından itibaren az yedi ve geceleri ihya etti ve 28 yıl boyunca riyazet yaptı. Hayatının son günlerinde İran yurdundan Hint ülkesine meyletti ve Petne-Çendgâh'a yerleşti. Hicrî 1027 [miladî 1618] yılında aşağı âlemde yüce âleme koştu [vefat etti].[1]

Âzerkeyvân'ın ve tâbilerinin düşünceleri hakkında farklı yönlerden konuşulabilir. Biz şimdi bu düşünce akımının dilsel ve edebî yönlerinden ve *Desâtîr* (Emirler/Yasalar) kitabının pek çok İranlı yazar ve şair üzerindeki etkisinden bahsetmiyoruz. Bu düşünce akımının tarihî yönleri de bahsimizin temel eksenini oluşturmuyor. Bizim buradaki bahis mevzumuz daha ziyade bu tarihî cereyanın felsefî ve fikrî yönüdür.

Âzerkeyvân'ın tâbileri felsefî yönden kendilerini Şeyh Şihâbeddîn Sühreverdî'nin İşrâk felsefesinin takipçisi sayarlar. Bu grup Şeyh-i İşrâk Sühreverdî'nin eski İran'ın Hosrevânî hikmetiyle bağlantılı olduğuna ve onun bu ülkenin hakîmlerini desteklemek ve ezelî hikmetten faydalanmak için hiçbir çabayı esirgememiş olduğuna inandıkları için kendilerini bu ilahî filozofun tâbisi sayarlar. *Debistân-ı Mezâhib* yazarı, Âzerkeyvân'ın bazı öğrencilerini kemâlât ve yüce faziletler sahibi kimseler olarak görür ve onların aklî ve naklî ilimlerde ve çeşitli dilleri bilmekte yeterli derinlik ve maharete sahip olduğuna inanır. Nitekim Ferzâne Behrâm bin Ferhâd, Celâleddîn Devvânî'nin öğrencilerinin birinden feyiz almıştır. O, Mîr Ebû'l-Kâsım Findiriskî ve Şeyh Bahâüddîn 'Âmilî'yi de Âzerkeyvân'a inanan ve ilgi duyan kimseler arasında sayar. *Destân-ı Mezâhib* kitabının müellifi bu konudaki ifadesi şöyledir:

1 Keyhosrev İsfendiyâr bin Âzerkeyvân, *Debistân-ı Mezâhib*, Tahran 1362, İntişârât-ı Tehûrî, c. 1, s. 30-31.

Bir gün İmâmîlerin müçtehitlerinden olan Şeyh Bahâüddîn Muhammed ‘Âmilî, Âzerkeyvân’ın yanına gitti ve onunla sohbet etti. Onun kemalini keşfedince çok sevinir ve şu dörtlüğü söyler:

“Kâmil ârif Kabe’de ve manastırda dolaşır
Bir başkasının varlığının izini bulmaz
Her yerde Hakk’ın güzelliği tecelliği ettiği için
İster Kabe’nin kapısını çal, ister manastırın.

Bundan sonra Keyvân’ı ve ilimler sahibinin öğrencilerini arar. Mîr Ebû’l-Kâsım Findiriskî, Güneş’e tapmayı ve hayvanları incitmeyi terk etmeyi Keyvân’ın öğrencilerinin sohbetinden almıştır. Nitekim Mîrzâ Ebû’l-Kâsım’a şöyle sorulduğu meşhurdur: “Haccın bir şartı olan “güç yetirme” şartına sahip olmana rağmen niçin hacca gitmiyorsun? Orada kendi elimle bir koyun öldürmem gerektiği için hacca gitmiyorum.”[2]

Debistân-ı Mezâhib yazarı burada ele alınıp tartışılabilecek birkaç konuya işaret etmiştir. O, Ferzâne Behrâm bin Ferhâd’ın Celâleddîn Devvânî’nin öğrencilerinin birinden feyiz ve hikmet öğrenip kazandığını söylerken temelsiz bir iddiada bulunmamaktadır. Zira Celâleddîn Devvânî’nin öğrencileri sadece Şîrâz’da değil, İran’ın bütün şehirlerinde felsefe öğretimi işiyle meşgul olmuşlar ve bu yolla bu filozofun düşüncelerini yaymaya ve felsefeyi yaygınlaştırmaya katkıda bulunmuşlardır. Şeyh Bahâüddîn ‘Âmilî’nin Âzerkeyvân’ın şahsı ile görüşüp sohbet etmesi de *Debistân-ı Mezâhib* yazarının kabul edilemez bir iddiası değildir, zira Şeyh Bahâî pek çok âlim ve filozof ile sohbet etmiştir ve bu sohbetlerin pek çok faydası ve sonucu vardır. Burada problemli olan Mîr Ebû’l-Kâsım Findiriskî’ye nispet edilen hikâyedir ve bu Müslüman filozofun bir Güneş’e-tapar ve hac farizasını terk eden biri olarak tanıtılmasıdır. Mîr Findiriskî farzları yerine getirme ve dinî yasaklardan kaçınma yükümlülüğünü yerine getirmekle beraber düşünce özgürlüğüne de sahip biridir. Onun Hindistan kültürü ve felsefesi ile tanışıklığı vardı ve çeşitli görüşten düşünürlerle görüşüp tartışırdı. Onun Âzerkeyvân’ın öğrenci ve tâbileriyle olan görüşmesi beklenmeyecek bir şey değildir, ama düşünce özgürlüğü özgür bir kişinin ve düşünürün kendi dinî farizalarına ve yükümlülüklerine bağlı olmayacağı anlamına gelmez.

Debistân-ı Mezâhib kitabında nakledilen zayıf ve temelsiz konular bu bölümde nakledip ele alamayacağımız kadar çoktur.

Rehîm Rızâzâde-i Melik’in *Debistân-ı Mezâhib* kitabının mukaddimesinde belirttiği gibi, bu kitabın müellifinin kendisi uydurma ve sahte bir dinin misyoneridir ve asıl amacı, onu belli etmeden, dinlere inananların inanç temelle-

2 *Debistân-ı Mezâhib*, c. 1, ss. 46-47.

rini zayıflatmak ve onları kendine inananlar grubuna çekmektir. *Debistân-ı Mezâhib* kitabının yazarı, Ferzâne Behrâm ve Âzerkeyvân hakkında abartılı sözler söylemiş ve onları peygamber derecesine yükseltmiştir. Onun bu konudaki sözleri şöyledir:

> *Şâristân-ı Dâniş ve Golistân-ı Bîniş* (Bilgi Şehri ve Anlayış Gül Bahçesi) kitabı Ferzâne Behrâm'ın kitabıdır. Onun teliflerinden olan *Şâristân*'da buyurur ki: "Hazreti Keyvân'ın yardımıyla mülk, melekût, ceberût ve lâhûta eriştim ve Tanrı'nın etkilerine, fiillerine, sıfatlarına ve zatına ait tecellilere ulaştım. Moebbed Hoşyâr, Ferzâne Behrâm'ın şöyle dediğini işittiğini söyler: Bir gün Âzerkeyvân'ın önünde duruyordum ve onun sırrımı söylemesini kalbimden geçirdim. O hazret, kalbimdeki sırrı söyledi. Sonra şöyle buyurdu: Ey Ferzâne, benim için kalpteki sırrı bilmek kolaydır. Ama bu sana zarar verir, dolayısıyla ne işe yarar? Dilin işsiz kalmasın diye seni konuşturuyorum. Ferzâne Behrâm, tüccar elbisesi giyiyordu; insanlar onun bu kıyafeti kendini gizlemek için giydiğine inanıyordu. Değilse o kimyagerlik yapıyordu. Hicrî 1034 [miladî 1625] yılında Lahor'da vefat etti. Hakîm Sinâyî der ki:
>
> "Akıl ve irfanın bulunduğu makamda
> Bedenin ölümü, ruhun doğumudur."

Burada anlatılanlardan şu açıkça anlaşılmaktadır ki *Debistân-ı Mezâhib*'in müellifi Âzerkeyvân ve Ferzâne Behrâm'a kerametler nispet etmekte ve onları her türlü övgüye layık görmektedir. Bir insanın manevî yolculuk ve bazı riyazatlar yapma neticesinde bir tür kemâlâta ulaşabileceği hiçbir şekilde inkâr edilemez. Bazı kimselerin kemal sahibi insanlara yönelik arzu ve sevgi duyması da inkâr ve red edilemez. Burada problemli olan şey, bir insanın Âzerkeyvân'ın şahsını büyük bir filozof ve İşrâkî bilge olarak tanıtması ve aynı zamanda onu veliler ve peygamberler zümresine dâhil etmesidir. Bir insanı tanımanın en iyi yolu eserlerini ve sözlerini inceleyip üzerinde düşünmektir. Âzerkeyvân'ın, öğrencileri ve tâbileri marifetiyle elimize ulaşan sözlerini ve eserlerini incelediğimizde bu kişilerin derin felsefî meseleleri anlamak için gereken hazırlığa tam olarak sahip olmadıklarını görüyoruz. Âzerkeyvâncılık fırkası aracılığıyla bize ulaşan eserler pek çoktur ve bu eserlerin önemli bir kısmının isimleri *Debistân-ı Mezâhib* kitabında zikredilmiştir. Bütün bu eserler arasında *Desâtîr* kitabı asıl ve esastır ve birinci dereceden öneme sahiptir. Görünüşe göre, *Debistân-ı Mezâhib* kitabı da bu fırkayla bağlantılı diğer eserlerden daha çok ilgi ve itibar görmüştür.

Desâtîr kitabı sahte bir dille yazılmıştır, konuları da Hint, Yunan ve İran'a ait görüşlerden oluşan yapay bir senkretizmdir; hatta Kur'ân ayetlerinin, hadislerin ve sûfî sözlerinin tercümesi dahi görülür. Bu kitapta genelde tarihî yönü olmayan kişi ve olaylardan bahsedilir. *Desâtîr*, Mehâbâd ve Ceyefrâm'dan

Beşinci Sâsân'a kadar eski peygamberlere gönderilmiş 16 "mektup (*nâme*)" içerir. Siyâmek, Hûşeng, Tahmûres, Cemşîd, Ferîdûn, Menûçehr ve Keyhosrev gibi şahıslar da peygamber olarak zikredilir. Âzerkeyvân fırkasının yazıları içinde gelen ifadelere göre bu 16 mektup on altıncı peygamber, yani Hosrev Pervîz'in de çağdaşı olan Beşinci Sâsân tarafından başka yapay kelimelerle karışık yeni Farsçaya çevrilmiş ve tefsir edilmiştir ve arkasına "Mektupların Aslı" ibaresi eklenmiştir. Buna göre *Desâtîr* kitabının iki ayrı bölümü vardır:[3] Birinci bölüm, "Mektuplar"ın metni olup 16 peygamberin bu yapay *Desâtîr* dilindeki sözlerini oluşturur. İkinci bölüm, mektupların tercümesi ve tefsiri olup Beşinci Sâsân'a nispet edilen uydurma kelimelerle karışık bir Farsça ile yazılmıştır.

Burada bir noktaya dikkat çekmek zorunlu görünmektedir: *Desâtîr* kitabının sonunda Beşinci Sâsân'la ilgili mektuptan sonra, bu on beş mektup kitabının içeriğinin sayıldığı bir ek yazılmıştır. Bu eki içeren nüsha Yezdgirdî takvimin 1257 yılının İsfendmâh ayında ve Nâsirüddîn Şâh Kâcâr (1831-1896) zamanında basılmıştır. Biz bu ekte bulunan ifadeyi o nüshadan nakledelim:

> Bu derleme, bütün peygamberlerin getirdiği dinlerin ayrıntılı sahifelerinden yapılmış bir özettir, bütün filozof ve sûfîlerin açıklanmış kitaplarından oluşturulmuş bir metindir. Her noktası yüce ve ulu olan Tanrı bilgisi hakkında bir teliftir, her konusu ebed ve ezelin Yaratıcısının sırlarına dair bir yazıdır. Müttakilere/dindarlara Na'îm cennetinin derecelerini müjdeler, şakileri/bedbahtları Cahîm cehenneminin derekeleriyle uyarır. **On beş** peygambere inen **on beş** sahife içerir. Bu peygamberlerden ilki Hazreti Mehâbâd, sonuncusu ise Hazreti Beşinci Sâsân'dır. Bu hazretler arasında Zerdüşt on üçüncüdür.[4]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, *Desâtîr* kitabında bulunan mektupların sayısı on beş olarak zikredilmiş ve Zerdüşt'e ait mektup on üçüncü mektup olarak sayılmıştır. *Desâtîr* kitabına baktığımızda orada on altı mektup olduğunu kolayca görürüz. Elbette İskender'e ait mektup da on altı mektup içinde yer alır. Şüphesiz bu ek Âzerkeyvâncılık fırkasının önemli bir üyesi tarafından yazılmıştır. İmdi bu yazar mektupları sayarken yanılmış mıdır, yoksa mektupların sayısını bilerek mi on beşe indirmiştir, bu malum değildir.

Biz burada İskender'in hayatına dair bilgisi olan bir insanın onu peygamber olarak görmesinin nasıl mümkün olabileceği konusuna girmeyeceğiz. Bu konuda ne söylenirse söylensin, şunda şüphe yoktur ki *Desâtîr*'in sayfalarında yer verilen düşünceler daha ziyade İranlı, Hintli ve Yunanlı görüş ve inançlarla bağlantılıdır, bazen de şahıslardan ve olaylardan bahsedilmektedir. *Debistân-ı*

---

3 Daha fazla bilgi için bkz. *Dâyiretulme'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, "Âzerkeyvân" maddesi, Fethullâh Muctebâyî.

4 *Desâtîr*, Yezdgirdî takviminin 1257. yılı baskısı, s. 219.

Mezâhib kitabı da çeşitli görüş ve inançlar hakkında yazılmıştır ve her şeyden ziyade bir mezhepler ve dinler tarihi kitabına benzemektedir. Bu kitapta derin felsefî meselelere daha az yer verilmiştir; felsefî yön içeren ifadeler ise çok yüzeyseldir ve bilinen konular hakkındadır. Bu kitap on iki öğreti şeklinde yazılmış ve ikinci öğretide eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ'nın biyografisine de yer verilmiştir. Bu biyografide İbn Sînâ'nın fikrî temellerine ve felsefî düşüncelerine en küçük bir işarette bulunulmamıştır. İbn Sînâ'nın tıp bilgisi ve insanları tedavi etme konusunda yaptığı işler yazarın dikkatini daha çok çekmiştir. Bu kitabın on birinci öğretisi filozofların inançları hakkında yazılmıştır ve üç görüş (*nazar*) içerir. Birinci görüş filozofların inançları ve temel görüşleri hakkındadır. İkinci görüş, vahiy-şeriat (*nâmûs*) ve nübüvvet hakkındadır. Üçüncü görüş sonraki dönem filozoflar hakkındadır.

Bu öğretinin "birinci görüş" adıyla yazılan ilk bölümünde akıl, nefs, cisim ve âlemin düzen tertibi/hiyerarşik düzeni gibi konular ele alınır. Bu bölümde yer verilen konular Meşşâî veya İşrâkî İslam filozoflarının pek çok eserinde gündeme getirilen konularla aynıdır. *Debistân-ı Mezâhib* kitabının yazarı kitabın bu bölümünde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nden yararlanmış ve İhvân-ı Safâ'nın görüşlerini kendi yapılarına daha yakın görmüşlerdir. O felsefî meseleleri aktarırken bazen hata da eder ve konular hakkında gerçeğe aykırı konuşur. Hata yapılan konulardan biri Revâkî/Stoacı filozofları İşrâkî filozoflarla aynı grup sayması ve İşrâkîlerin, kendilerine Farsçada keşişçi (*keşîşî*), ışıkçı (*pertevî*) veya gönül gözü açık (*rûşen-dil*) denilen Revâkîlerle/Stoacılarla aynı kimseler olduğunu söylemesidir. *Debistân-ı Mezâhib* kitabının yazarı aynı konuda bir başka hata daha yapmış ve demiştir ki:

> Platon'a kadar eski Yunan bilgelerinin hepsi İşrâkî/sezgici idiler, ondan sonra öğrencisi Aristo nazar/düşünce yolunu benimsedi.[5]

Felsefe tarihiyle tanışıklığı olan kimseler, Revâkîlerin/Stoacıların İşrâkîlerden farklı bir grup filozof olduğunu ve düşünce bakımından üçüncü bir yoldan gittiklerini iyi bilirler. Yunan bilgeleri Platon'dan önce de bütünüyle İşrâkî değildi, çeşitli düşünce ve inançlara sahiplerdi. Elbette Stoacıları İşrâkî filozoflar olarak görme tarihsel hatası bazı İslam filozoflarının eserlerinde görülür. *Debistân-ı Mezâhib* yazarı dikkatle araştırıp incelemeden o hatayı tekrarlamıştır. Bu Âzerkeyvâncı yazar kitabında doğru sayılması asla mümkün olmayan bir başka felsefî meseleye daha yer vermiştir. O kitabının aynı bölümünde der ki: "İşrâkîler, cisimleri soyut ışıkların gölgesi sayarlar..."[6] Şeyh-i İşrâk Şihâbeddîn Sühreverdî'nin eserleriyle tanışıklığı olan kimseler bu İşrâkî filozofun cisimlerin karanlık olduğuna inandığını ve cismi açık bir şekilde alacakaranlık

5 *Debistân-ı Mezâhib*, c. 1, s. 315.

6 *A.g.e.*, c. 1, s. 317.

(*ğâsik*) cevher olarak gördüğünü iyi bilirler. Cismi alacakaranlık cevher olarak gören kimse cismi ışığın gölgesi sayamaz.

Debistân-ı Mezâhib yazarı, kitabın on birinci öğretisinin "ikinci görüş" adını verdiği ikinci bölümünde nübüvvetin hakikatini ele alır ve bu konuda filozofların yaklaşımını savunur. O, nübüvvetin ispatı konusunda İbn Sînâ'nın adını anmaksızın bu büyük filozofun nazariyesini kullanır ve onun nübüvvetin ispatına dair delilini anlatır. Bu Âzerkeyvâncı yazar filozofların eserlerini okuyup incelerken kendisinin fırkasının istekleriyle uyumlu konuları araştırmaktadır. O, nübüvvet konusunda çok önemli ve esaslı iki konuya işaret etmiş ve filozofların düşüncelerinden yardım alarak onları yorumlamaya çalışmıştır. Bu iki mesele Ay'ın yarılması (*şakku'l-kamer*) ve peygamberliğin sonlanmasıdır. *Debistân-ı Mezâhib* kitabında Ay'ın yarılması aşağıdaki şekilde ele alınır:

> Muhakkık filozofların risalesinde şöyle görülmüş ve akıllıların dilinden şöyle işitilmiştir: Büyük meleklerden biri olan ve Allah'a yakın olan Ay, felekî/esîrî bir cisme sahip olduğu için yarılmaz, kudret ise imkânsız şeylere ilişmemiştir ve ilişmez. O halde Kur'ân'da geçen Ay'ın yarılması olayı apaçık bir sembol ve işarettir, zira her yıldızın ve feleğin bir bâtını olduğu ispatlanmıştır ve ona akıl denir. Ay'ın bâtınına ise onlardan Faal Akıl denir. Bu yüksek grubun ilkelerinde, insanın cisimlik olan mertebe ve kemalinin gayesinin Faal Akıl'la bağlantıya geçmek olduğu ortaya konulmuştur. Bu mertebeye ulaşan kimsenin yöneldiği her şeyi yeniden düşünmeksizin bilir ve hiçbir insanî kemal mertebesini bunun ötesinde değildir. O halde bu öncül bilindiğine göre, Ay'ın yarılması zahirden bâtına, yani Faal Akıl'a geçmekten ibarettir. Hz. Peygamber ayın dönüşünün yöneticisi olduğu için Ay'ın yarılması Ay'ın bâtınına ulaşmasıdır. Bu da Meşşâî filozofların görüşüdür.[7]

Debistân-ı Mezâhib kitabının yazarı bu konuda İşrâkî filozofların nazariyesini de nakleder ve böylece Ay'ın yarılmasının anlamını tevil eder. Biz burada sözü uzatmamak için ve tevil zorlamasına düşmemek için İşrâkî filozofların görüşünü nakletmiyoruz. Tevilin hakikatinin ne olduğu ve ne ölçüde dinî metinler üzerinde tasarrufta bulunabileceğimiz ve yine ne ölçüde sözcükleri literal anlamlarından farklı şekilde anlayabileceğimiz daima tartışma konusu olmuştur. Biz burada tevilin anlamı ve onun caiz olduğu ve olmadığı konulardan bahsetmiyoruz, zira bu konuya girmek bu bölümün kapsamının dışındadır. Ancak şunda şüphe yoktur ki bütün dinî metinlerin tevil edileceği görüşü dinin zorunlu gördüğü ilkelere aykırıdır ve şimdiye kadar hiç kimse böyle bir nazariye ileri sürmemiştir. Bütün konularda tevile gidileceği görüşü toplum düzeninin bozulmasına ve hayattaki bağlantının kopmasına sebep olur.

7 Keyhosrev İsfendiyâr, *Debistân-ı Mezâhib*, c. 1, s. 335.

Doğrudur, bazı İslam filozofları tevil hakkında söz söylemişlerdir ve bazı konularda tevil esasına dayanarak dinî metinleri tevil etmişlerdir, ama bütün bu düşünürler dinî metinleri zahir/literal anlamları üzere anlamak mümkün olduğunda, sözcüklerin dış anlamlarından farklı bir şekilde alınmaması gerektiği üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu düşünürlerin demek istediği şu ki metinlerin tevili, ancak sözcüklerin literal anlamda anlaşılmasının imkânsız bir durum arz ettiği yerlerde caizdir. Örnek olarak "Rahmân, arşa istivâ etti"[8] ayeti, literal anlamda alınması problem oluşturan ayetlerden biridir. Burada Ay'ın yarılması meselesinin, literal anlamına inanmanın problem arz ettiği meselelerden biri olduğu ve aklın onu kabul etmediği söylenebilir, zira Batlamyus astronomisine inanan eskilere göre feleklerin yarılması ve birleşmesi imkansızdır, Ay'ın yarılması da bir tür yarılma ve birleşmedir. Buna cevap olarak şöyle diyebiliriz: Batlamyus'un astronomi sistemi ne bedîhiyyâttandır/ apaçık gerçeklerdendir, ne de onu ispatlayan aklî bir delil ortaya konulmuştur. Bunun kanıtı şudur ki bu sistemin yanlışlığı bugün ispatlanmıştır ve kişi onun yöntemiyle düşünemez. Bilinmelidir ki aklen imkânsız olan şey ile bilimsel deneyler yoluyla ispatlanan şey arasında temel bir fark vardır.

Şimdiye kadar anlatılanlar ışığında şunu güvenle söyleyebiliriz: Ay'ın yarılması ve nübüvvetin son bulması literal anlamı kabul edilemeyecek meselelerden değildir. *Debistân-ı Mezâhib* kitabının yazarı tevilin kapsamının ne kadar geniş olduğu ve neyin ölçü olduğu meselesini düşünmemektedir. O elinden geldiğince tevil kapısını açmakta ve tam bir küstahlıkla dinî inanç esaslarını tevil etmeye çalışmaktadır. Fırkacı eğilimleriyle, İslam filozoflarının eserlerini kendi milenyumculuğa ulaşma hedeflerinin faydasına olacak şekilde kullanmaktadır. Bu Âzerkeyvâncı düşünür nübüvvetin sonlanması meselesini de kitabında gündeme getirmiş ve onu aşağıdaki şekilde ele almıştır:

> ...Risaletin sonlanması ve nübüvvetin tamamlanması, yani Arap peygamberden sonra nebi gelmeyeceği hakkında şöyle demişlerdir: Risaletin sonlanması Faal Akıl ile ittisale işarettir, zira ona ulaşan ve ondan faydalanan herkes peygamberlerin sonuncusu olur. Çünkü nebilerin ilki Faal Akıl'dır, yani manevî Âdem'dir. Peygamberlerin sonuncusu Onuncu Akıl'dır, Faal Akıl'ın yetiştirdiği kimsenin hükmü kendi kendine ortadan kalkar ve onun rengini alır. Zira yüz bin peygamber, örneğin kendilerini Faal Akıl ile özdeş sayacak olsalar, onların hepsi son peygamberdir, zira sonuncu olan Faal Akıl'dır ve onlar kendilerini yok olmuş, onu ise var görürler. İşrâkîler ise nebilerin ilki Hazreti En Yakın Işık'tır (*nûr-ı akreb*), yani ilk akıl ve peygamberlerin sonuncusu, insanın tür efendisidir (*rabbu'n-nev-'i insân*); yani insan türünü eğiten ve yetiştiren akıldır. Şu halde tür efendisine ulaşan ve yaklaşan kimse onun yerini tutar; bilakis o kişinin hükmü kendi kendine

8 Tâhâ Sûresi, 5.

ortadan kalkar. Böylece ona da peygamberlerin sonuncusu denir. Nitekim bir şair şöyle demiştir:

"Bütün varlığım, dost oldu/dosta dönüştü, bundan sonra
Dostu görmek istiyorsam, önüme ayna koyayım"

Kâsım Hân demiştir ki:

"Seninle bir olmak istiyorum, öyle ki bir gün
Kendini ararsan, elbiselerinin içindeki ben olayım."[9]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, *Debistân-ı Mezâhib* kitabının yazarı en değersiz ve temelsiz iddiaları İslam filozoflarının sözlerini tahrif ederek ve yanlış yorumlayarak öne sürmekte ve onları araştırma ve felsefenin gereği görmektedir. O, bu konuda bir başka boş ve temelsiz iddia daha öne sürer ama biz ona burada yer vermeyeceğiz.

Bu bölümün başında, insanın aklı bir araç olarak gördüğü ve onu kendi arzularının hizmetinde kullandığı takdirde mugalata ve mücadele kapısının açılacağını ve hakikat ışığının kendini beğenmişlik ve bilgisizlik bulutları altında gizleneceğini belirtmiştik.

Bu Âzerkeyvâncı yazar, kitabının on birinci öğretisinin ikinci bölümünde önemli bir mesele olan peygamberliğin sonlanması meselesini Faal Akıl'la bağlantıya geçmek olarak açıklar ve sonra aynı kitabın on birinci öğretisinin üçüncü bölümünde filozofların biyografilerinden bahseder ve onlardan bazılarını Faal Akıl ile bağlantıya geçmiş kimseler olarak görür. Yazarın bu iki bölümde yer verdiği konulardan ve onların bir biri ardına gelişinden varmak istediği sonuç, kendilerinin ilgi duyduğu bazı düşünürler için peygamberlik iddiasında bulunmaktır. Şüphesiz bu yazar, Âzerkeyvân ile olan her türlü ilişki ve yakınlığını göz ardı edecek olursak, Âzerkeyvân'ın şahsıyla ilgilidir ve onu yüksek makamlı bir insan olarak övmekte ve yüceltmektedir. *Debistân-ı Mezâhib*'in yazarı kitabın üçüncü bölümünde Hîrbed'den bir ilahî bilge olarak bahseder ve onun Zerdüşt Vahşûr Yezdân soyundan geldiğine inanır. O bu ilahî bilgenin Farsça bilgisi, Arapça tahsili, riyazet ve zahitliğin de dâhil olduğu güzel niteliklere sahip olduğunu söyler. Bu ilahî bilgenin sahip olduğunu söylediği son güzel nitelik şudur: O ışık veren cisimleri kendisinin kıblesi sayar ve Şeyh-i İşrâk Şihâbeddîn Sühreverdî'nin eserlerini hal ve söz bakımından en iyi şekilde anlardı.[10]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, *Debistân-ı Mezâhib*'in bakış açısından Sühreverdî'nin eserlerini anlamak, hal ve söz bakımından insanî kemalin en yüksek

9 *Debistân-ı Mezâhib*, 1362, c. 1, s. 336.

10 *Debistân-ı Mezâhib*, 1362, c. 1, s. 337.

aşamalarından biri sayılmaktadır. Âzerkeyvân'ın başka tâbileri de *Debistân-ı Mezâhib* yazarı gibi Sühreverdî'nin felsefesine derinden inanırlar ve kendilerini bu İşrâkî filozofun sıkı tâbileri arasında görürler. Filozof ve büyük Fransız İranolog Henri Corbin de Desâtîrci ve Âzerkeyvâncı düşüncelerin İran'ın eski düşüncelerinin devamı olduğuna ve Sühreverdî'nin düşünce çizgisi doğrultusunda yürüdüklerine inanır. O bu nazariyeyi *Mecmû'e-i Mosennefât-i Şeyh-i İşrâk*'a Fransızca yazdığı girişte ifade etmiştir. Ancak hakikat şu ki Âzerkeyvâncıların düşüncesi Sühreverdî'nin düşüncelerinin bir devamı değildir, bu grubun düşünceleri ile Şeyh-i İşrâk'ın düşünceleri arasında fersah fersah fark vardır.

Sühreverdî'nin felsefesi, bir dizi ilke ve esasa dayanan tutarlı bir felsefî sistemdir. O kendi deyişine göre felsefenin işini, İbn Sînâ'nın felsefenin işini sonlandırdığı yerden başlatmıştır. O ezelî hikmetten ve nûrdan/ışıktan bahseder ve hakikat ışığının parıltısının Hz. Peygamber'in varlığında son parıldama ve kemal derecesine ulaştığına [yani peygamberliğin Hz. Muhammed (s.a.s.) ile sona erdiğine] inanır,[11] buna karşılık Âzerkeyvâncılık fırkasının en büyük düşünürlerinden biri sayılan *Debistân-ı Mezâhib* kitabının yazarı peygamberliğin Hz. Muhammed (s.a.s.) ile sonlandığı konusunda tereddüt etmekte ve temelsiz tevillerle bu açık hakikati perdelemeye çalışmaktadır.

İslam felsefesinin ilkeleriyle tanışıklığı olan kimseler, Âzerkeyvâncılık fırkasının eserlerinde gelen düşüncelerin çeşitli fikrî unsurlardan oluşan heterojen bir eklektisizm ve sentez olduğunu iyi bilirler. Fikrî eklektisizm ile meşgul olan kimseler ise asla meselelerin ve hakikatlerin derinliğine nüfuz edemezler. Bu iddianın aksi de doğrudur. Bir başka deyişle, meselelerin derinliğine nüfuz edemeyen kimseler çaresiz eklektisizme yönelirler. Âzerkeyvâncılık fırkasının düşünürleri felsefeyi anladıklarını iddia etmişlerdir, ama bu kimseler felsefeyle ciddi şekilde meşgul olmadıkları için heretik ve din yapıcı sayılırlar. Onların eserlerini incelediğimizde felsefeyle ilgili olmadıklarını ve önemli ve ciddî felsefî meseleleri gündeme getirmekten aciz olduklarını görürüz.

Âzerkeyvâncı düşünürler sadece pek çok konuda İslam'ın temel esaslarına ters düşmekle kalmamışlardır; bilakis onların bazı konularda Zerdüştlük dinine de muhalif oldukları söylenebilir. Âzerkeyvân'ın hicrî on birinci [miladî

11 Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* (İşrâk Felsefesi) adlı eserinin hemen başındaki şu ifadeleri Dînânî'nin bu iddiasını çok destekler görünmemektedir: "Çaba gösteren herkes için eksik veya tam bir zevk, arayan herkes için de az veya çok Allah'ın ışığından bir pay vardır. İlim bir topluluk ile sona erip de Melekut'un kapısı onların arkasından kapanmaz ve onlardan sonra gelen insanlar daha fazla ilimden mahrum kalmaz. Aksine, ilim ihsan eden "apaçık ufukta duran ve gayb konusunda cimri davranmayan"dır. En kötü çağlar içtihat pınarının kuruduğu, düşüncenin hareket ve seyrinin kesintiye uğradığı, mükaşefe kapılarının mühürlendiği ve müşahede yollarının kapandığı çağlardır." Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk: İşrâk Felsefesi*, çvr. Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, ss. 25-26 (*Mütercimin notu*).

on altıncı ve on yedinci] yüzyılda yaptığı şey, hicrî üçüncü (miladî dokuzuncu) yüzyılın başlarında Âzerfernbeğ adlı bir diğer Zerdüştî düşünürün yaptığı şeye çok benzemektedir. Hicrî üçüncü yüzyılın başlarında Fars Zerdüştîlerinin başı olan Âzerfernbeğ Ferruhzâdân, Abbâsî halifesi Me'mûn'un huzurunda İslam dinine giren ve adını Vehbullâh veya Abdullâh olarak değiştirmiş Dâvûd Ûrmezd adlı kimseyle münazara yaptı. Bu münazaranın kaydı, muhtemelen Âzerfernbeğ'in kendisinden kalan ve bize ulaşan *Gocestek Abâlîş*[12] (Abâlîş'in Melunu) kitabında yer alır. Yeni Müslüman olmuş Zerdüştî bir dizi soru sorarak Seneviyeye/Düalizme saldırır ve âlemdeki zıtların varlığını ve ateşperestliği eleştirir. Kendisinin isteğiyle yapılan ve pek çok Yahudi ve Hıristiyan âlimin de katıldığı bu münazarada Âzerfernbeğ, yeni Müslüman Dâvûd Ûrmezd'in bütün sorularına cevap verir, halife de metanetle bu soruları ve cevaplarını dinler.

Hicrî üçüncü [miladî dokuzuncu] yüzyılda Âzerfernbeğ'in şahsı ile hicrî on birinci [miladî on yedinci yüzyılda] Âzerkeyvân arasındaki temel fark, Âzerfernbeğ'in içtenlik ve samimiyetle kendi Zerdüştlük dinini savunması, buna karşılık Âzerkeyvân'ın Zerdüştlüğe de tam olarak inanmamasıdır.[13] O, halkın İslam inancını zayıflatmaya çalışmaktadır, ama halkın inancı haline getireceği bir alternatifi yoktur. Bu bağlamda görülen bir diğer farklılık, Âzerfernbeğ'in felsefe iddiasında bulunmaması ve kendini filozof olarak görmemesi, buna karşılık Âzerkeyvân'ın kendini yüksek makamlı bir filozof olarak takdim etmesidir.

---

12 "Abâlîş" veya "Abâleh", İslamî "Abdullâh" veya "Vehbullâh" adının bozulmuş şeklidir.

13 Âzerfernbeğ ile yeni Müslüman Dâvûd Ûrmezd arasındaki münazarayı içeren *Gocestek Âbâlîş*, Sâdık Hidâyet tarafından neşredilmiştir.



24

FİLOZOF FAKİH Mİ, FAKİH FİLOZOF MU?

Müslüman filozoflar arasında fıkıh ilmini kâmil mânâda bilen kimseler az değildi ve onlardan bazısı kutsal içtihat melekesine sahipti. "Mu'allim-i Sânî/ İkinci Başöğretmen" adıyla bilinen İslam dünyasının ilk büyük filozofu kendi zamanının ilimlerini biliyordu ve tabii ki fıkıh ilmine de yabancı değildi.

Fârâbî'den sonra eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ ve Hâce Nasîrüddîn Tûsî de fıkıh ilmini ve temellerini/usûlünü bilen kimselerdendi. Mîrdâmâd'ın fıkıh ilminde içtihat melekesine sahip olduğunda hiç şüphe yoktur. Sadrulmüteellihîn Şîrâzî de fıkıh ilminde görüş sahibi idi ve bazı meselelerde ilgi çekici görüşler ve dikkate değer nazariyeler ortaya koymuştur. Elbette bunun aksi doğru değildir ve pek çok fakihin felsefeyle tanışıklığı olduğu veya filozoflarla yakınlığı olduğu söylenemez. Zira onlardan bazısı felsefeye yakınlık duymadığı gibi bu insanî bilgi alanına muhalefet ve karşıtlık göstermiştir.

Fıkıh ve İslam felsefesi tarihiyle tanışıklığı olan kimseler fakihler ile filozoflar arasında asla barış sağlanamadığını ve fakihlerin elden geldiğince filozofları kovmaya, tekfir etmeye ve toplumdan soyutlamaya çalıştığını iyi bilirler. Eş-Şeyhu'r-Reîs İbn Sînâ'yı eleştiren ve onu pek çok fikrî ve felsefî tavrında mahkûm eden kimseler arasında fakihlerin adı başkalarından fazla göze çarpar.

Anlayış ve içgörü sahibi kimseler Şeyh-i İşrâk Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Suriye'nin Halep şehrindeki felaketimsi katlinin o şehrin Sünnî fakihlerinin fetvasınca gerçekleştiğini gözden kaçırmazlar. Yine Sadrulmüteellihîn Şîrâzî ömrünün uzun yıllarını kutsal Kum şehrine 15-20 kilometre uzaklıkta bulunan Kehek köyünde bir köşede yalnız başına geçirmiştir. Bu inziva, dönemin fakih ve âlimlerinin ona yaptığı baskı sebebiyle idi. O, kendisinin *Seh Esl* (Üç Asıl/Esas) risalesinde bundan yakınır ve dönemin kargaşalı durumunu ve çarpıklığını dile getirir. Bütün bunlarla birlikte filozof meşrepli fakihleri tanımazsak ve felsefî düşüncelerin yayılmasına katkılarını görmezden gelirsek insafsızlık yapmış oluruz. Şîî fakihler arasında felsefi düşüncelere karşı olmadıkları gibi kendileri de filozof olan ve bu alanda eserler vücuda getirmiş olan kimseleri tanıyoruz. 'Allâme Hillî'nin fıkıh alanında seçkin bir şahsiyet olması yanında aklî ve felsefi bilimler alanında da parlak düşüncelere sahip olduğunu hemen herkes bilir. Doğrudur, o aklî ilimler alanında daha ziyade kelamî kitaplar kaleme almıştır. Ancak Şîî düşünürler arasında kelam, Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin gelişiyle birlikte felsefenin rengine bürünmüştür ve kelam kitaplarının bu zamandan sonra felsefi eserlerle çok farkı kalmamıştır. 'Allâme Hillî'nin *Şerhü Tecrîd* kitabı uzun yıllar boyunca ders kitabı idi ve hâlâ ilim ve felsefe ehli tarafından kullanılmaktadır. Biz şimdi Hâce'nin *Tecrîdü'l-İ'tikâd* kitabı ve onun üzerine yazılmış şerhlerden bahsetmiyoruz. Ancak şu kadarını belirtelim ki şimdiye kadar bu değerli kitap üzerine yazılmış şerhler arasında 'Allâme Hillî'nin şerhi özel bir ayrıcalığa sahiptir. Hem fıkıh alanında büyük bir şahsiyet olan hem de kelamî ve felsefî ilimler sahasında şöhrete ve dikkate değer bir konuma sahip olan yegâne kişi 'Allâme Hillî değildir. Bilakis Fâzıl-ı Hindî olarak tanınan Bahâüddin Muhammed bin İsfahânî de Safevî sultanları döneminde yaşayan ve hem fıkıh hem de kelam ilmi ve felsefe alanında değerli teliflere ve eserlere sahip olan meşhur şahsiyetlerden biridir.

Onun en önemli fıkhî eseri -ki gerçekte Safevîler döneminde yazılmış Şîî fıkhına dair yazılmış en önemli eserlerden biridir- onun değerli ve seçkin *Keşfü'l-Lisâm* (Peçeyi Kaldırmak) kitabıdır. Bu kitap son üç asırdaki yüksek konumlu bütün Şîî fakihler tarafından müracaat kaynağı olarak kullanılmıştır. Bu kitabın Şîî fakihlerin düşünce tarzı üzerindeki etkisi fıkıh ehli tarafından hiçbir şekilde inkar edilemez. Son devirlerin en büyük fakihlerinden biri olan *Cevahir* yazarı, bu kitaba çok itibar etmiş ve kendisinin *Cevahir* kitabının hiçbir bölümünü bu kitaba müracaat etmeksizin yazmadığını söylemiştir. Fâzıl-ı Hindî'nin ilmî ve fıkhî derecesi hakkında da *Cevahir* yazarının şu sözleri yeterlidir:

لو لم يكن الفاضل فى ايران، ما ظننت أنّ الفقه صار إليه.

[Fâzıl-ı Hindî İran'da ortaya çıkmasaydı, fıkhın orada kemale ereceğini sanmazdım. *Mütercim*][1]

Fâzıl-ı Hindî'nin fıkıh ve içtihat bayrağını İsfahan şehrinde yükselttiği sırada bu şehir Ahbârî bakışın hakimiyeti altındaydı. O dönemde İsfahan şehrinin, kontrolü ve hakimiyeti altında bulunduğu muhaddisler ve Ahbârîler arasında 'Allâme Meclisî en mutedil bakış açısına sahipti. Merhum Meclisî'nin fıkhî ve kelamî eserleri dahi haber ve hadislerin literal çevirisi kalıbındadır. Merhum Allâme Meclisî'nin yaşadığı devrin üzerinden uzun yıllar geçmesine rağmen hala İsfahan'da bu şekilde davranan ve sadece haber ve hadislerin zahiri temelinde konuşan kimseler tanıyoruz.

İsfahan çevresinde yaşayan ve kendisi ile uzun zamandır tanıştığım ve dost olduğum Ahbârî âlimlerden biri dinî meseleler hakkında tartışmayı gereksiz görür. O, haber ve hadislerde insanın bütün bireysel ve toplumsal görevlerinin belirlendiğine ve insan için konuşup tartışacak bir şeyin kalmadığına inanır. Bu kişiler merhum 'Allâme Meclisî'nin ve benzerlerinin girdiği yolun takipçileri ve devam ettiricileridir. Elbette 'Allâme Meclisî'nin ve onunla aynı görüşte olan kimselerin bu şekilde davrandıkları sırada o şehirde büyük müçtehitler vardı ve bunlar aklî istidlâlden ve fıkıh usûlü ilminden faydalanarak hüküm çıkarıyorlardı. O zamanda, hüküm çıkarma ve içtihat yönteminden ibaret olan bu düşünce tarzının temsilcisi Âkâcemâl Havânsârî ve Fâzıl-ı Hindî idi. Fâzıl-ı Hindî *Keşfü'l-Lisâm* kitabını yazmak suretiyle hüküm çıkarma ve içtihat yönteminin yaygınlaşmasına dikkate değer katkıda bulunduğu gibi, birkaç felsefi ve kelamî eser yazarak aklî ilimler yolunu bu ilimlerin taliplerine ve arzulayanlarına kolaylaştırmıştır. Fâzıl-ı Hindî'nin kelam ve felsefe alanındaki hocasının kim olduğunu bilmiyoruz. Ancak onun on üç yaşında aklî ve naklî ilimler tahsilini tamamladığını kabul edecek olursak, babasının bu konuda belirleyici bir rol oynadığı kesinlikle söylenebilir.

Her halükârda İsfahan şehri bir yandan Ahbârîlerin ve muhaddislerin hâkimiyeti ve nüfuzu altında ise, diğer taraftan da büyük bir felsefe okulunun merkezi sayılır. Bu güçlü felsefe okulu Mîrdâmâd ve Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin güçlü elinde şekil almıştır ve tâbileri tarafından devam ettirilmiştir.

Fâzıl-ı Hindî, hicrî 1062 [miladî 1652] yılında doğmuş ve 1132 [1720] yılında vefat etmiştir. Bu büyük âlimin hayatı, yeni kurulan İsfahan felsefe okulunun gelişip serpildiği ve yayıldığı günlere denk gelir. Elbette Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin yüksek düşünceleri o zaman daha tam olarak bilinmiyordu ve insanlar bu büyük filozofun eserlerini az tanıyordu. Bu yüzden Fâzıl-ı Hindî'nin

---

1 *Fevâidu'r-Rıdaviyye*, s. 478. *Ahvâl û Âsâr-ı Fâzıl-ı Hindî*, Resul Ca'feriyân, İntişârât-ı Ensâryân, Kum, 1376, s. 35'ten naklen.

felsefî-kelamî eserlerinde Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin düşüncelerine işaret edilmemiş ve onun getirdiği yenilikler hiç söz konusu edilmemiştir.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin vefatı ile Fâzıl-ı Hindî'nin doğumu arasındaki zaman aralığı on iki yıl civarındadır. Ancak Fâzıl-ı Hindî felsefî-kelamî eserlerinde Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin düşüncelerine ve felsefî temellerine dair en küçük bilgiye sahip değilmiş gibi konuşur. O, İbn Sînâ'nın eserlerinde, özellikle *Şifâ*'sında tam bir nüfuza sahiptir. Onun *'Avnu İhvâni's-Safâ 'alâ Fehm-i Kitâbi'ş-Şifâ* (Saflık Kardeşlerine *Şifâ* Kitabını Anlamada Yardım) adıyla kaleme aldığı *Şifâ* özeti bu büyük âlimin yıllarca Meşşâî felsefe okuttuğunu göstermektedir. Hatırda tutulmalıdır ki bu çok önemli kitabın bir bölümü *Muntehabâtî ez Âsâr-ı Hukemâ-yı İlâhî-yi Îrân* (İranlı İlahî Filozofların Eserlerinden Seçkiler) adlı kitabın üçüncü bölümünde basılmıştır. Bilge hakîm ve büyük düşünür sayın Seyyid Celâleddîn Âştiyânî Bey -Allah onu korusun- aynı kitapta *Telhîsu'ş-Şifâ*'nın tam ve tahkikli nüshasını, Fâzıl-ı Hindî'nin *Nesefî Akâidi*'ne yazdığı haşiyeleri, yine *Şerh-i Mevâkıf*'ın bazı bahisleri üzerine yazdığı haşiyeleri, Meybedî'nin *Şerh-i Hidâye*'sine haşiyeleri ve kader ve kaza risalesi ile beraber basıp yayınlayacağını vadetmiştir. Umulur ki bu eserler basılır ve felsefe severler ondan yararlanırlar.

Fâzıl-ı Hindî'nin, zamanının ilimlerinin çeşitli alanlarında kaleme aldığı çeşitli eserleri vardır. Bu eserlerin birçoğu önceki kuşağın geleneği üzere haşiye ve talik şeklinde yazılmıştır. Elbette bu meyanda bu büyük düşünürün eserlerinin fihristinde kaydedilmiş müstakil ve ayrı kitaplar da vardır.[2] *Hikmet-i Hâkâniye* kitabı, Fâzıl-ı Hindî'nin müstakil ve ayrı olarak yazılmış ve onun fikrî yaklaşımlarını ortaya koyan felsefî-kelamî kitaplarından biridir. O bu kitabı Hind padişahı Muhammed Evrengzîb Bahâdır 'Âlemgîr adına telif etmiştir ve bu yüzden ona *Hikmet-i Hâkâniye* adını vermiştir.

Bu kitap üç farklı bölüme ayrılmıştır ve çeşitli mantık, fizik ve metafizik konularını ele alır. Fâzıl-ı Hindî kendi zamanının âlimlerinden farklı olarak sade ve akıcı bir düz yazı üslubuna sahip olup karmaşık felsefî-kelamî meseleleri açık ve anlaşılır bir üslupla anlatır ve yazar. Bu filozof fakih, *Hikmet-i Hâkâniye*'de göza çarpan birtakım yeniliklere sahiptir.

Aklî ilimlerin meseleleriyle tanışıklığı olan kimseler, mantık sanatında yenilik ve özgünlük getirmenin kolay olmadığını ve pek az kimsenin bu alanda yeni ve özgün sözler söyleyebildiğini iyi bilirler. Fâzıl-ı Hindî delaletin anlamını ve kavramın mahiyetini ele alıp tartıştıktan sonra tümellik, tikellik, dereceli anlamlılık (*teşkîk*) ve tek anlamlılık (*tevâtu*) bakımından kavramın kısımlarını zikreder ve sayılarının yetmiş bire ulaştığını söyler. *Hikmet-i Hâkâniye*'de

---

2 Fâzıl-ı Hindî'nin eserlerinin listesi hakkında bilgi için bkz. Resûl Ca'feryân, *Ahvâl û Âsâr-ı Bahâüddîn Muhammed Isfahânî*, ss. 48-67.

kavramın yetmiş bir kısmı, başka mantık kitaplarında görülmediği şekilde ele alınıp incelenir. Bu fakih ve yüksek makamlı filozof yüklemli/kategorik önermeler ve şartlı önermeler konusunda da aynı yöntemi kullanır ve dikkatli bir hesaplama ve inceleme ile, bu iki tür önermenin kısımlarını çok yüksek bir rakamda gösterir. O, yüklemli önermeleri bin üç yüz kısma, şartlı önermeleri ise dört bin otuz iki kısma ulaştırır. Fâzıl-ı Hindî, önermelerin kısımlarını da diğer mantık kitaplarında göremediğimiz şekilde ele alır.

Bu kitabın mantık bölümünde gündeme getirilen bir diğer mesele, tanımlanana nispetle tam tanım ve tanımlayıcı meselesidir. Fâzıl-ı Hindî tam tanım konusunda kısır döngü problemine dikkat çeker ve bu problemi bir şekilde çözmek ister. O, başlangıçta bu problemi gündeme getirir ve der ki: "Bir gruba göre bir şeyi tanımlamak mümkün değildir, zira tanımlayan tanımlananla özdeş olursa, bir şey kendi kendisiyle tanımlanmış olur ki bu da imkânsız bir kısır döngüdür. Tanımlayan, tanımlananın parçası olursa, o parça kendi kendini tanımlamış olur. Zira o parça, bütünün tanımlayıcısıdır; bütünün tanımlayıcısı da bütün cüzlerin tanımlayıcısıdır, şu bakımdan ki bütün, parçaların tamamıdır ve bu parça da, parçalara dâhildir. O halde parça, kendi kendinin tanımlayıcısı olacaktır."

Bu alıntıda görüldüğü üzere, tam tanım konusunda kısır döngünün doğduğuna dair problem ciddi bir problemdir ve akılcı bir şekilde bu darboğazdan çıkılmalıdır. Tam tanımdaki kısır döngü problemi Bâtılı düşünürler tarafından "eleştirel halka" veya "hermenötik döngü" adıyla ele alınan şeye benzemektedir. Hermenötik döngü Bâtılı düşünürler nezdinde şu şekilde dile getirilir: "Bir şeyin parçalarını anlamak o şeyin bütününü anlamak için zorunludur. Buna karşılık o şeyin parçalarını anlamak için zorunlu olarak o şeyin bütünü anlaşılmalıdır. Görüldüğü gibi, büyük hermenötik döngü problemi daima bir bütünü ve parçalarını anlamakla alakalıdır. Bu da mantıktaki tam tanım ve tanımlananı konusunda geçerli olan şeyle özdeştir. Elbette hermenötik döngü, Batı'da çeşitli şekillerde dile getirilmiştir, ama hepsinin temel ekseni, bütün ve cüzleri meselesidir. Çağımızın büyük filozoflarından sayılan Martin Heidegger ve Georg Gadamer'e göre hermenötik döngü problemi insanın kendi mahiyet ve konumuna ilişkin anlayışı temel esasına râcidir. Bir başka deyişle, insanın içinde bulunduğu konumu anlamadan kendi mahiyetini anlaması mümkün değildir. Diğer taraftan, insanın konumunu anlaması insanın mahiyetini anlamadan gerçekleşmez.

Biz şimdi Bâtılı düşünürlerin ortaya attığı şekliyle hermenötik döngüden bahsetmeyeceğiz, ancak şu kadarını belirtelim ki fakih filozofumuz tam tanım ve tanımlayıcı konusunda doğan kısır döngü problemini en güzel şekilde ortaya koymuş ve cevabını verebilmiştir. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

"...İlk olarak, tanımlayanın tanımlanan ile bir bakımdan özdeş, diğer bakımdan farklı olması caizdir. İkinci olarak, tanımlayanın tanımlananın parçası olması, ama aynı zamanda bundan kısır döngü doğmaması mümkündür. Zira bütün, parçaların tamamından farklıdır. O halde bütünün tanımından, bütünün parçalarının tanımı doğmaz."

Fâzıl-ı Hindî, *Hikmet-i Hâkâniye* kitabının fizik bölümünde de bazı meseleleri ele alır ve kendisi Meşşâî felsefenin sıkı taraftarlarından olmasına rağmen bazı konularda İşrâkî filozofların nazariyesini tercih eder. O, cismin hakikati konusundaki görüşleri aktarır ve sonunda İşrâkî filozofların görüşünü en tercihe şayan görüş olarak kabul eder. Elbette o bu kitapta cisim meselesi hakkında da açıklama yapar ve der ki: "Biz *Şerh-i 'Akâid-i Nesefî* haşiyesinde bu meseleyi ele alıp incelemiştik. Bu fakih filozof, atom (*cevher-i ferd* ve *cüz'ü lâ yetecezzâ*) konusunda da şiddetle filozofların görüşünü savunur ve kelamcıların görüşlerini reddeder. O aynı kitapta bir başka kitaba işaret etmiş ve kendi *Risâle-i Cevher-i Ferd* (Atom Risalesi) adlı eserinde bu konudan ayrıntılı olarak bahsettiğini söylemiştir. Fakih filozof, mekân ve boşluğun imkânsızlığı meselesinde de söz söyler ve kelamcıların yaklaşımlarına şiddetle karşı çıkar. Pek çok kelamcı mekânın hakikat ve mahiyetini boyut zannetmiş ve bu konudaki başka görüşleri reddetmişlerdir. O, kelamcıların mekân konusundaki sözlerinin hakikate aykırı olduğunu, zira işaret edilebilen mekânın hissî işaretle işaret edildiğini, vehimsel bir şeye hissî işaretin mümkün olmadığını söyler.

İslam felsefesinde, hareket ortada gerçekleşen hareket (*tevassutiyye*) ve kesmeli (*kat'iyye*) olmak üzere ikiye ayrılır ve bu ikisi ayrıntılı olarak ele alınıp incelenir. Bazı filozoflar da sadece ortada gerçekleşen hareketin varlığını kabul eder. Bu bağlamda Fâzıl-ı Hindî ortada gerçekleşen hareketi benimser, kesmeli hareketi ise mevcut görmez. Bu filozof fakihin ifadesi şöyledir:

> Bilmelisin ki hareket iki kısımdır. Biri mevcuttur, ki o da hareketin başlangıcı ile sonu arasında orta olandır. Diğeri ise yoktur, ki o da başlangıçtan sona kadar uzanan bağlantılı olandır.

Fâzıl-ı Hindî, metafizik ve ontoloji (*umûr-i 'âmme*) bölümünde de delilli ve sağlam yaklaşımlar sergilemiş ve kelamcıların zayıf ve temelsiz görüşlerinin karşısında durmuştur. O, yok olmuş bir şeyi geri getirmenin imkânsız olduğunu düşünür ve filozofların bu konudaki görüşlerini savunur.

Bilinmelidir ki Fâzıl-ı Hindî'nin yok olmuş bir şeyin geri getirilmesinin imkânsız olduğu yaklaşımı çok önemlidir ve pek çok sonuç doğurabilir, zira o güçlü ve çok büyük bir fakih olarak bilinmektedir. Yüksek konumlu bir fakih yok olmuş bir şeyin geri getirilmesinin imkânsız olduğunu söylerse, kelamcıların kargısı kütleşip körelir ve filozofları bu nazariyeyi ileri sürmelerinden do-

layı küfür ve ilhatla suçlayabilme güçleri azalır. Zikre değer olan şu ki Fâzıl-ı Hindî birden çoğun sudûr etmesinin imkânsız olduğu görüşünde de filozoflarla hemfikirdir ve "Birden ancak bir çıkar" ilkesini geçerli ve sağlam görür.

İslam filozoflarıyla tanışıklığı olan kimseler pek çok kelamcının ve zâhir ehlinin bu meselede de filozoflara karşı çıktıklarını ve onları küfür ve ilhatla suçladıklarını iyi bilirler. Fâzıl-ı Hindî'nin birden çoğun imkânsızlığı konusundaki sözleri şu şekildedir:

> Bilmelisin ki filozoflar çoğunluğunun görüşü şudur: Şartların ve sebeplerin çeşitliliği ve farklılığı olmaksızın, basit olan, iki şeyin illeti olamaz, zira onun zatı dışında tesirde bulunan olmazsa, onun malûlü, onun zatının gereği olacaktır. Tek bir zatın gereği ise, iki farklı şey olmaz; onun iki malûlü olursa, ikisinin de gereği olur, iki malûl de iki ayrı şeydir...

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Fâzıl-ı Hindî çok açık şekilde çoğun birden sudûr etmesini imkânsız sayar. Bu filozof fakih, kendi zamanının güçlü ve etkili âlimlerinin çoğunluğunun bu nazariyeyi reddettiği ve onu ileri sürenleri kâfir ve mülhit saydıkları zaman bu nazariyeyi ortaya atmıştır. Fâzıl-ı Hindî çoğun birden çıkmasının imkânsızlığından bahsettiği günlerde zamanının en nüfuzlu din âlimi, yani merhum 'Allâme Meclisî bu sözün küfür içerdiğine dair fetva vermiştir.

Fâzıl-ı Hindî'nin bu mesele hakkındaki tavrı, onun merhum 'Allâme Meclisî'nin öğrencisi olduğunu öğrendiğimizde daha da önem kazanmaktadır. Merhum Gezî, Fâzıl-ı Hindî'nin Meclisî'nin öğrencisi olduğuna inanmakta ve Tonekâbonî'den nakille şunu ilave eder: Şâh Sultân Hüseyin Safevî'nin haremine öğretmenlik yapması için büluğ çağına ermemiş birini istedi. Söylendiğine göre merhum Meclisî, Fâzıl-ı Hindî'yi tayin etti. O, gözünü kapatarak Şâh'ın hareminden çıktı ve sonra dedi ki: O, zaman büluğa erdim ve gözümün onlara düşüp görmesinden korktum."[3]

Bu naklin doğru olmaması muhtemeldir, ama Fâzıl-ı Hindî'nin Meclisî'nin çağdaşı olduğunda ve aynı şehirde -ki bu şehrin dinî işlerinin başkanlığı mutlak şekilde Meclisî'nin elindedir- yaşadığında şüphe yoktur. Bütün bu meselelere baktığımızda şunu anlıyoruz ki Fâzıl-ı Hindî Allah vergisi büyük bir kabiliyete sahiptir ve fakihlik gölgesi altında kendi felsefî düşüncelerini kolaylıkla ifade etmektedir. O, filozoflar ile kelamcılar arasında daima tartışma ve anlaşmazlık konusu olan pek çok önemli ve temel meselede kelamcıların görüşlerini reddetmiş ve filozoflarla paralel düşünceler beyan etmiştir. Bu fakih filozofun eserlerinde onun düşüncelerinin derinliğini ve zekasının derecesini açıkça gösteren noktalar vardır.

---

3 *Kısasü'l-'Ulemâ*, s. 312; *Tezkiretü'l-Kubûr*, s. 39, şu eserden naklen: Resûl Ca'feryân, *Ahvâl û Âsâr-ı Bahâüddîn Muhammed İsfahânî*, s. 21.

Fâzıl-ı Hindî, nâtık nefsin/düşünen insan nefsinin basit olduğunu basit şeyleri algılaması yoluyla ispatlar ve şöyle der:

> ... Şunda şüphe yoktur ki basitleri gerek doğrudan algılayan gerekse bileşik şeyleri tasavvur ederken algılayan herkes basit olmalıdır. Bu kişi bileşik olursa, bölünmüş olur; bölünmesi sebebiyle de onun algıladığı şeyler de bölünmüş olur. Çünkü algılanan, algılayana yerleşmiştir; bir şeye yerleşen şey ise yerleştiği şeyin bölünmesiyle bölünür. O halde algılayan bölünebilir olursa, algılayanın da bölünür olması gerekir. Oysa algılanan şeyin basit olduğu varsayılmıştı...[4]

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Fâzıl-ı Hindî kendisinin bir özelliği olan açık ve akıcı bir üslupla çok önemli ve temelli bir meseleyi ispatlamaktadır.[5] Onun nefsin basitliğini ispatladığı aynı yöntemle nefsin soyutluğu da ispatlanabilir, ama Fâzıl-ı Hindî *Hikmet-i Hâkâniyye* (Hakan'ın Hikmeti) kitabında nefsin soyutluğunun adını zikretmez ve bu konudan bahsetmez.

Bu fakih filozof tatlı bir Farsça ile *Bîniş-i Garaz-ı Âferîniş* (Yaratılışın Gayesini Görmek) adlı bir başka risale daha kaleme almış ve tevhit, nübüvvet ve imâmetten ibaret üç temel esas hakkında konuşmuştur. Bu risalede başka her şeyden daha önemli olan husus, onun âlemin yaratılış gayesinin bilgi olduğunu söylemesi ve "Ben gizli bir hazineydim" hadisine tutunmasıdır. "Gizli hazine" hadisi birçok büyük âlimin eserlerinde aşağıdaki şekilde geçer:

كُنْتُ كَنْزاً مخفيًا فأَحْبَبْتُ أنْ أُعْرَفَ فخلقْتُ الخلْقَ لأُعْرَفَ[6]

[Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim, bu yüzden yaratıkları yarattım ki bilineyim. *Mütercim*]

Bazı âlimler ve araştırmacılar bu hadisin senedinin sıhhati konusunda şüphe ettikleri gibi metnindeki bazı kelimeleri de Arapça sarf kurallarına aykırı görmüşlerdir. Bu kişiler hadiste geçen ve ["gizli" anlamına gelen] "mahfî" kelimesinin Arapça'nın kurallarına aykırı olduğunu ve onun yerine "hafî" kelimesinin kullanılması gerektiğine inanırlar.

Biz şimdi bu kişilerin sözünün doğruluğu ve yanlışlığı ile ilgilenmiyoruz. "Mahfî" kelimesinin Arapçada kullanılıp kullanılmadığını da tartışmıyoruz. Belirtmek istediğimiz husus, kendisi büyük bir fakih olan Fâzıl-ı Hindî'nin bu hadisi Hz. Dâvûd'a nispet etmesidir. Buna göre Hz. Dâvûd, Cenâb-ı Hâkk'tan

---

4 *Hikmet-i Hâkâniye*, 1376, s. 119.

5 Nefsin basitliğine ilişkin bu delilin İbn Sînâ'nın *İşârât*'ından aynıyla alıntılandığı belirtilmelidir (*Mütercim*).

6 Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, c. 84, s. 199.

sormuş, sonra da "Ben gizli bir hazineydim..." cevabı gelmiştir.[7] Bu hadiste nakledilene göre Allah Teâlâ'nın âlemi yaratma amacı bilgidir ve bilgiyi yaratmanın amacı saymıştır. Hatırda tutulmalıdır ki bir kimse âlemin yaratılışındaki amacı bilgi olarak görürse, bütün işlerin bilgiye giriş olduğunu ve varlık âleminde bilgi cevherinden daha üstün bir şey olmadığını kabul eder. Bu demek oluyor ki ibadetler dahi bilgiye giriştir ve bazılarının bilgiyi amel için istemelerinin aksine, amel bilgi için olacaktır. Bu nazariyeye göre cennet de bir bilgi şeklidir ve onun en yüksek mertebesi Allah'ın rızasıdır.

Fâzıl-ı Hindî, *Bîniş-i Garaz-ı Âferîniş* risalesinde yaratılışın en nihaî amacını bilgi olarak görür ve mecburen onun sonuçlarını kabul eder. O, bu risalede pek çok şüpheye cevap vermeye ve insanları bilgisizlik ve sapıklıktan çıkarmaya çalışır. Bu risalede daha ziyade kelamcıların üslubu ve yöntemiyle konuşur ve bazı konularda onların tutumlarını destekler. Âlemin zamansal hudûsu/sonradan yaratılmışlığı ve yoktan yaratılmışlığı, yani yokluktan sonra olduğu/yok iken var olduğu, bu risalede ele alınıp incelenen meselelerdendir.

İslam felsefesiyle tanışıklığı olan kimseler iyi bilirler ki cevhersel hareket fikrine dayanmaksızın âlemin zamansal hudûsunu iddia etmek, kurtulması kolay olmayan problemler doğuracaktır. Bu yüzden büyük filozoflar Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'den önce zatî hudûs görüşünü benimsemek veya dehrî hudûsu kabul etmek suretiyle bu problemi çözme yoluna gitmişlerdir.

Fâzıl-ı Hindî kendi eserlerinde Sadrulmüteellihîn Şîrâzî'nin keşiflerinden olan cevhersel hareket görüşünden bahsetmez. Mîrdâmâd'ın fikrî eserlerinden olan dehrî hudûs hakkında da konuşmaz. Buna karşılık yoktan yaratma ve âlemin hudûsu düşüncesine dayanır ve onu inkâr edeni, hatta onda tereddüt göstereni kâfir sayar. Onun *Bîniş-i Garaz-ı Âferîniş* risalesinde ortaya koyduğu şey, bütün kelamcıların ısrarla benimsedikleri şeyin ta kendisidir.

Âlemin cevhersel hareketini değerlendirmeye almadan âlemin zamansal hudûsu üzerinde ısrar eden kimseler ister istemez, malûlün illete ihtiyacının ölçütünün hudûs olduğunu düşünür. Bu, kelamcılar ile filozoflar arasında tartışma konusu olan ve uzun yıllar boyunca hakkında çatıştıkları meseledir. Fâzıl-ı Hindî, *Hikmet-i Hâkâniyye* kitabında bu meseleyle ilgili olarak ne kelamcıların ne de filozofların kabul ettiği bir yaklaşım benimser. Ona göre malûlün illete ihtiyacının ölçütü sadece hudûs değildir. Benzer şekilde mümkünlük de tek başına malûlün illete ihtiyacının ölçütü olamaz. Buna göre Fâzıl-ı Hindî'ye göre, mümkünlük hudûs ile birlikte malûlün illete ihtiyacının ölçütüdür. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

---

7 *Risâle-i Bîniş-i Bîniş-i Garez-i Âferîneş* (Resûl Ca'feryân, *Ahvâl û Âsâr-ı Bahâüddîn Muhammed Isfahânî* içinde), s. 197.

> Bilmelisin ki filozoflar ve kelamcılar illete ihtiyacın sebebi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Buna göre filozoflar bir şeyin mümkünlüğünün o şeyi bir illete muhtaç kıldığını söylerler. Kelamcılar ise bir şeyin zamansal hudûsunun, o şeyi illete muhtaç kıldığını söylerler. Doğrusu da şudur ki mümkünlük ve hudûsun ikisi de illete muhtaç kılar, çünkü bir şey mümkün olur da hâdis olmazsa, bilakis yokluk üzere kalırsa, illete muhtaç olmayacaktır, ki bu açıktır. Bir hâdisin mümkün olmadığını varsayarsak illete muhtaç olmayacaktır. Zira mümkün olmadığında zorunlu olur, illete ihtiyacı olmamak ise zorunlulukta alınır...[8]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Fâzıl-ı Hindî bu meselede filozoflardan uzaklaştığı ölçüde kelamcılardan da uzaklaşmıştır. Zira onun bu konuda söyledikleri hem kelamcıların bakış açısından, hem de filozofların bakış açısından merdut ve temelsizdir. Fâzıl-ı Hindî hâdis bir şeyin mümkün olmadığını farz edersek, illete muhtaç olmayacağını söyler. O, hâdis olup da mümkün olmama varsayımının temelsiz ve mevhum bir varsayım olduğuna dikkat etmemiştir. Zira bir şey mümkün varlık olmadıkça asla hâdis olamaz. Kelamcıların filozoflar ile anlaşmazlığı da mevhum bir varsayım hakkında değildir. İki hasım grup varlık âleminin hem mevcut hem de mümkün olduğunu kabul etmiştir. Onlar bu "mümkün varlık" olan âlemin kendilerinin dışından bir varlığa ihtiyaç duyduğunu da kabul ederler. Bu meselede bu iki grup arasındaki yegâne anlaşmazlık ve görüş ayrılığı şudur: Bu "mümkün varlık" olan âlem, mümkün olduğu için mi illete ihtiyacı vardır, yoksa hâdis olduğu için mi bir illete ihtiyacı vardır?

Dinlerin kelamcıları görüş birliği ile bu âlemin illete ihtiyacının ölçütünün hudûstan başka bir şey olmadığına inanırlar. Diğer yandan filozoflar hiçbir şekilde bu nazariyeyi kabul etmezler ve hudûs adının daim bir şeyin varlığından sonra gerçekleştiğini düşünürler. Oysa bir şeyin illete ihtiyacının ölçütü, daima o şeyin varlığının ortaya çıkışından önce gerçekleşmiş olmalıdır. Bu mesele hudûs ve kıdem bahsinde ayrıntılı olarak ele alınmıştır, o yüzden aynı bahsi burada tekrar etmeyeceğiz. Burada belirtmemiz gereken şudur: Fâzıl-ı Hindî bazı konularda filozofların yaklaşımından uzaklaşmış ve kelamcıların yaklaşımlarını benimsemiştir. O büyük ve yüksek makamlı bir fakih olarak her konuda filozoflarla birlikte ve hemfikir olamamıştır. Bu filozof fakih şeriatın kurallarını korumak için çok çaba sarf etmesine ilave olarak, toplumsal şartları da dikkate almış ve asla ihtiyata aykırı konuşmamıştır. O kendisinin iki felsefî-kelamî kitabını zamanının iki padişahı adına yazmıştır ve bu işte, ihtiyata riayet etmek ve dokunulmazlığı korumaktan başka bir gaye gütmemiştir.

Fâzıl-ı Hindî felsefî-kelamî risalesini *Bîniş-i Garaz-ı Âferîniş* adlı risalesini Şâh Sultân Hüseyin Safevî adına yazmıştır. O bir diğer *Hikmet-i Hâkâniyye*

8 *Hikmet-i Hâkâniyye*, s. 113.

başlıklı önemli kitabını Muhammed Evrengzîb Bahadır Âlemgîr Pâdişâh Ğâzî adına telif etmiştir. Belirtilmelidir ki Fâzıl-ı Hindî gençliğinin başlarında babasıyla birkaç kez Hindistan'a gitmiş, döndüğünde Fâzıl-ı Hindî olarak şöhret kazanmıştı. Elbette kendisi bu şöhretten hoşnut değildi, ama her halükârda böylesi yolculuklar o zaman çoktu ve pek çok âlim ve edip kültürel ve ekonomik şartlar gereği Hindistan'a yolculuk yapıyordu.

Belirtilmelidir ki Emir Timur Gûrkânî'nin Hindistan'a saldırısından ve kendi yurduna, yani Orta Asya'ya dönüşünden itibaren yüzyıldan biraz fazla zaman zarfında Timur'un torunu Zahîrüddîn Muhammed Bâbür iki kez Hindistan'a saldırmış ve kesin zaferden sonra gelecek nesiller yaklaşık üç yüz elli yıl boyunca o geniş ülkeye hükmetmiştir. Bu hanedan, "Büyük Moğol Hanedanı", "Bâburiyye/Bâbürlüler" veya "Gûrkâniyye/Gürkânlılar" olarak tanınmıştır. Bâbür'den sonra Hümâyun, Hümâyun'dan sonra oğlu Ekber Şâh, Ekber'den sonra oğlu Cihângîr, Cihângîr'den sonra oğlu Şâh Cihân, Şâh Cihân'dan sonra Evrengzîb saltanata ulaşmıştır. Gûrkânî Sultanları arasında Evrengzîb, son muktedir Hindistan imparatoruydu. O da Fâzıl-ı Hindî'nin kendisi adına *Hikmet-i Hâkâniyye*'sini kaleme aldığı padişahtır. Gûrkânîler dönemi Hindistan'da kültürel değişim çağıydı; Fars dili ve edebiyatı o ülkede yaygınlaşmıştı. Ekber Şâh zamanında Farsça Hindistan'ın resmi dili oldu ve bütün Hindistan'da bu dil tek iletişim aracı haline geldi.[9]

Evrengzîb, şeriat adabına ve sünnetlerine sıkı sıkıya bağlı bir padişahtı ve kendi şahsî hayatında çok sade ve müttakî idi. Hatta onun kendi el emeği ile geçindiği söylenir. Evrengzîb sünnet ve şeriata bağlı olduğu ölçüde kendi muhaliflerine nispetle çok katı idi. O kardeşleriyle anlaşmazlığı ve çatışması sebebiyle bütün kardeşlerini öldürtmüştü ve yaklaşık elli yıl boyunca Hindistan'a hükümrân olmuştu. Ağabeyini öldürtmek için zamanın âlimlerinden ve fakihlerinden fetva aldı ve onu yaptığının doğruluğuna dayanak edindi.[10] Evrengzîb'in Hindistan'da âlimler ve fakihlerle yakın olduğu ve onlardan bazı işlerini yapmak için fetva aldığı ölçüde Şâh Sultân Hüseyin Safevî de İran'da fakihlerle yakınlığa ve dostluğa sahipti ve onların görüşlerine saygı gösteriyordu.

Fâzıl-ı Hindî yüksek makamlı bir fakih olarak bu iki padişahtan saygı görüyordu. Bazı kitaplarını onlar adına kaleme almıştı. Bu yüksek makamlı fakih sadece fakih ve filozof olarak kalmadı, bilakis kendini yüzyılın müceddidi olarak tanıttı. O hicrî 1126 [miladî 1714] yılında *Çehâr Âîne* (Dört Ayna) adlı kısa bir risale kaleme aldı ve o risalenin mukaddimesinde kendini hicrî on ikinci yüzyılın müceddidi ve ihya edicisi saydı. Onun bu konudaki ifadesi şöyledir:

9 Dr. Seyyid Muhammedrızâ Celâlî Nâyînî, *Hind der Yek Nigâh*, 1375, Neşr-i Şîrâze, Tahran, s. 54.

10 *Sekînetü'l-Evliyâ* kitabının Mukaddimesi, Dâru'ş-Şekve, thk. Dr. Târâçend ve Celâlî Nâyînî, s. 24.

> Peygamberlerin efendisinin -Allah'ın salâtı onun ve temiz ailesinin üzerine olsun- dininin yayıcısı ve destekleyicisi olan ebedî devletin duacısı Bahâüddîn olarak tanınan Muhammed bin Hasan İsfahânî der ki: Varlıkların efendisinden şöyle rivayet edilmiştir: Her yüz yılın başında bu ümmetten bir âlim İslam dinini yeniler. Bir başka deyişle, dini destekleme ve yayma konusunda ondan etkiler ortaya çıkar. Sünnîler bu rivayeti kabul ederler ve her yüzyılın başında Sünnîlerden bir âlimin ismini, Şîîlerden de bir âlimin ismini zikrederler...On birinci yüzyılın başında, ki bin yüz on birdir, şimdiye gelinceye kadar, ki bin yüz yirmi altıdır, bu satırların yazarı olan bu duacıdan başka İmâmiyye'den dini yenileme konusunda çaba harcadığı söylenen veya işitilen ya da dinin aslî ve fer'î hususlarını yaygınlaştırmada kendisinden açık eserlerin belirdiği kimse çıkmamıştır. Bu duacıdan ise Allah'a hamdolsun, gizli ve kapalı olmayan açık eserler belirmiştir... Geçmiş asırların hiçbirinde bu duacı gibi bütün vaktini dinin hükümlerini yaymaya harcamış bir âlimin olduğu ne söylenmiş, ne de duyulmuştur...

Bu alıntıda görüldüğü gibi, Fâzıl-ı Hindî kendini on ikinci hicri asrın din müceddidi ve ihyacısı saymakta ve geçmiş âlimlerden hiçbirinin İslam dinini yaymada kendisine eşit olmadığına inanmakta ve bütün vaktini İslami dinine hizmette harcadığına inanmaktadır. Elbette Fâzıl-ı Hindî'nin bu sözü ve başka sözleri Muhibb-i 'Alî gibi zamanının Ahbârî âlimlerinden biri tarafından şiddetle eleştirilmiş, 'Abdülkerîm bin Muhammed Tâhir Kummî adlı biri bu ikisinin tutumları konusunda hakemlik yapmıştır.[11]

Biz şimdi Muhibb-i 'Alî'nin Fâzıl-ı Hindî'ye yönelik eleştirilerinden bahsetmeyeceğiz. Ancak şunu belirtelim ki onun yüzyılcılık ve on ikinci yüzyılda İslam'ı diriltmek hakkındaki iddiaları bir tür abartıdır. Fâzıl-ı Hindî kendi eserlerine ve ilmî kitaplarına aşırı hayran olmuş ve onlara hem nicelik hem de nitelik itibarıyla gereğinden fazla değer atfetmiştir. Doğrudur, bu yüksek makamlı fakih ve filozof olağanüstü bir zekaya sahiptir, hatta büluğ çağına ulaşmadan ilmî kitaplar yazmaya başlamıştır. Ancak bu zekilik ve erken yaşta kitap yazmak onun zayıf söz söylemediği ve eserlerinde doğru olmayan şeyler bulunmadığı anlamına asla gelmez. Fâzıl-ı Hindî'nin eserlerine baktığımızda onun bazı konularda yeterli güce sahip olmadığını görürüz. Bu konulardan bazılarına örnek olarak işaret edilebilir:

Birinci Konu: O, varlık meselelerini ve hakikatle bağlantılı konuları ortaya koyarken görüşleri aktarır ve sonra der ki:

> Bazı kimseler varlığı tasavvur etmenin imkansız olduğunu, çünkü aksi akdirde biri zihnin dış varlığı, diğeri ise o tasavvur edilen varlık olmak üzere iki

11 Fâzıl-ı Hindî'nin sözleri, Muhibb-i 'Alî'nin eleştirileri ve "Abdulkerîm Kummî'nin hakemlikleri hakkında bkz. Resûl Ca'feryân, *Ahvâl û Âsâr-ı Bahâüddîn Muhammed Isfahânî*.

dengin birleşmesi gerekeceğini, iki dengin birleşmesinin imkânsız olduğunu, dolayısıyla varlığı tasavvur etmenin imkânsız olduğunu söylerler.

Bu alıntıda görüldüğü üzere, varlığı tasavvur etmenin imkânsız olduğuna dair delil getirilmiş ve varlık olmak bakımından varlığın zihinde gerçekleşmesi halinde iki dengin birleşmesini gerektireceği, zira varsayıma göre zihnin varlığa sahip olduğu söylenmiştir. İmdi varlık nasılsa öylece zihnin varlığında gerçekleşirse, iki dengin birleşmesi gerçekleşecektir. Ne var ki iki dengin birleşmesi imkânsız olduğundan varlığı tasavvur etmek de imkânsız olacaktır. Bu kanıtlama çok sade ve basit görünmesine rağmen, üzerinde iyi düşünülecek olursa gayet sağlamdır.

Fâzıl-ı Hindî bu istidlâli reddetmiş ve demiştir ki:

> Bu delilin cevabı açıktır, çünkü zihnin varlığı ile zihinde tasavvur olunan şeyin varlığının denk olması imkânsızdır, zira birinci varlık dışsaldır, ikincisi ise zihinseldir, dışsal ile zihinsel arasında bir denklik yoktur.[12]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Fâzıl-ı Hindî zihinsel varlık ile dışsal varlık arasındaki farklılık yoluyla, yukarıda zikredilen istidlâli geçersiz sayar. Bu yüksek makamlı düşünür zihinsel varlık ile dışsal varlık arasındaki farkın sadece mahiyetlerin ve kavramların algılanması konusunda olduğunu fark edememiştir. Zira mahiyet dışarıda dışsal varlık ile vardır, zihinde ise zihinsel varlıkla var olur. Bir başka deyişle, mahiyet şartsız olması hasebiyledir ki var olduğu her kapta veya ortamda ona uygun varlıkla var olur. Ancak bu söz varlığın hakikati hakkında doğru olmaz, zira varlığın hakikati bizzat dışsallıktır ve eserlerin kaynağı olmaktır. Buna göre, varlığın zihin kabına nakledilmesi -ki dışsal eserlerin doğmaması anlamına gelir- gerçek bir anlam içermez; dolayısıyla varlığın hakikatini zihinde tasavvur etmek iki dengin birleşmesini gerektirir.

Fâzıl-ı Hindî varlığın hakikatini idrakte dışsal varlık ile zihinsel varlık arasındaki farktan söz ederken varlığa bir tür mahiyet nispet eder ve onu algılanabilir sayar. Ancak felsefî meselelerle aşinalığı olan kimseler varlığın hakikatinin hiçbir şekilde mahiyeti olmadığını, mahiyeti olmayan bir şeyin ise algılanamayacağını iyi bilirler.

İkinci Konu: Pek çok filozof varlığın apaçık/apriori (*bedihî*) olduğunu ispatlamak için istidlâlde bulunmuş ve demişlerdir ki: Özel varlık, kişinin kendi varlığının kendine olduğu gibi, apaçıktır. O halde özel varlığın cüzü sayılan mutlak varlık da apaçıktır, zira mürekkebin/bileşiğin apaçık oluşu parçalarının apaçık olmasını gerektirir.

Fâzıl-ı Hindî bu istidlâli geçersiz saymış ve özel varlığın tasavvur edilmesinde mutlak varlığın bir yönden tasavvur edilmesinin yeterli olduğunu, buna göre

12 Fâzıl-ı Hindî, *Hikmet-i Hâkâniyye*, s. 92.

özel varlığın apaçık olmasından hareketle mutlak varlığın apaçık olduğuna ulaşılamayacağını söylemiştir.[13] Gerçek şu ki filozofların bu konudaki görüşleri sağlam ve geçerlidir, dolayısıyla kişinin kendi varlığı gibi özel varlığın apaçık olmasından mutlak varlığın apaçık olduğuna ulaşılabilir. Fâzıl-ı Hindî özel varlığın tasavvur edilmesinde mutlak varlığın bir yönden tasavvur edilmesinin yeterli olduğunu iddia etmiş, ama "bir yönden tasavvur etme"nin ne anlama geldiğini ve böyle bir tasavvurun niçin apaçık olamayacağını açıklamamıştır.

Bu yüksek makamlı düşünür bir yönden olan tasavvurun apaçık olamayacağını düşünür, zira onun inancına göre apaçık tasavvur bir şeyin künhünü gösteren tasavvurdur, bir yönden olan tasavvur ise bir şeyin künhünün tasavvuru değildir. Bilinmelidir ki bir şeyin künhünü gösteren her türlü tasavvur, apaçık değildir. Bir yönden tasavvur da bütün konularda apaçık değildir. Buna göre Fâzıl-ı Hindî'nin bu konuda dile getirdiği düşünce tartışma götürür ve filozofların görüşü gücünü muhafaza eder. Varlık tasavvuru apaçık bir tasavvurdur ve bu tasavvurun varlığın hakikatini gösterdiği asla iddia edilemez.

Üçüncü Konu: Fâzıl-ı Hindî, *Hikmet-i Hâkâniyye* kitabında "yokluğun (*'adem*)" anlamını ele alıp inceler ve şöyle der:

> Bilmelisin ki doğru görüş, yokluklarda çokluğun ve ayrımlaşmanın olduğudur. Bu yüzden bazı yokluklar, bazı şeylerin illeti olur, çünkü illetin yokluğu malûlün yokluğunun illetidir, şartın yokluğu ise şartlının/o şarta bağlı olarak var olan şeyin yokluğunun illetidir.[14]

Bu alıntıda görüldüğü üzere, Fâzıl-ı Hindî yokluğun ayrımlaşmasını ve çokluğunu kabul etmekte ve bazı yoklukların müessir/fâil olduğunu ve illet rolünü oynayabileceğini söyler. Bu yüksek makamlı düşünür saf yoklukta ayrımlaşmanın olmadığını ve yokluk olmak bakımından yokluğun çokluk kabul etmeyeceğini anlamamaktadır. Şüphesiz yokluk, ayrımlaşma ve çokluk kabul etmediği zaman illetliği de olmayacaktır. Filozofların ıstılahında/terminolojisinde illetin yokluğuna yokluğun illeti denmesi, [yokluğun/yoksunluğun] sahipliğe/varlığa benzetilmesi yoluyla gerçekleşen bir tür mecaz ve kolaylaştırmadır. Bir başka deyişle, ayrımlaşma daima varlıklar ve sahiplikler arasında gerçekleşir. Ancak yokluk kavramını sahipliklere eklemek suretiyle, yokluklar da mevhum şekilde ayrımlaşır. Buna göre varlıklar ve sahiplikler arasındaki ayrımlaşma göz ardı edildiğinde yoklukta hiçbir şekilde ayrımlaşma olmaz. Bu durumun delili şudur: Eğer yokluklarda ayrımlaşma gerçekleşecek olursa, bu durum nesnelerin her birinde sonsuz yoklukların gerçekleşmesine/var olmasına sebep olur.

---

13 Fâzıl-ı Hindî, *Hikmet-i Hâkâniyye*, s. 92.

14 *A.g.e.*, s. 97.

Burada, yoklukların varlığını kabul etmenin aklî bir problem doğurmayacağı ve bir engel olarak öne sürülemeyeceği söylenebilir. Buna şöyle cevap verilebilir: Sonsuz yoklukları kabul etmek sonsuz hasıl-oluşların meydana gelmesine sebep olur, zira ayrımlaşma ve ayrılık bir tür hasıl-oluştur.

Bu anlatılanlar ışığında, Fâzıl-ı Hindî'nin yoklukların ayrımlaşması ve illet olmaları konusundaki görüşünün makbul ve temellendirilmiş olmadığı söylenebilir. Bu fakih filozof *Hikmet-i Hâkâniyye* kitabında tahkik ehli nazarında eleştirilmiş ve tartışılmış başka meseleler de ortaya atar. O, varlık, hüviyet ve birlik konusunda da konuşur ve onları birbirlerinden farklı görür. Felsefî meselelerle tanışıklığı olan kimseler bu terimlerin filozoflar nazarında birbirine eşit olduğunu ve farklılıklarının itibarî bir farklılık olduğunu iyi bilirler.

BİBLİYOGRAFYA

'Abdullâh Ni'me, *Felâsife-i Şîa*, Farsçaya çvr. Seyyid Ca'fer Gadbân, Tebriz.

'Abdurrahmân Bedevî, *Resâilu Felsefiyye Zekeriyyâ Râzî*, Beyrut, dördüncü baskı, 1980, Dâru'l-Âfâk.

'Alî Harb, *et-Te'vîl ve'l-Hakîka*, Beyrut.

'Allâme Hillî, *Nehcu'l-Hakk ve Keşfu's-Sıdk*, tashih Şeyh-i İşrâk Ferecullâh Hüseynî, Beyrut.

'Allâme Tabâtabâyî, *Risâle-i Felsefe Çîst? Felsefe-i İlâhî Kodâm Est?* Farsçaya çvr. Seyyid İbrâhîm Seyyid'alevî.

Âzerkeyvân, *Gocestek Âbâlîş*, thk. Sâdık Hidâyet.

Bâbek Ahmedî, *Terdîd*, Neşr-i Merkez, 1374.

Bahâuddîn Muhammed Isfahânî, *Risâle-i Bîniş-i Garaz-ı Âferîneş* (Resûl Ca'feryân, *Ahvâl û Âsâr-ı Bahâuddîn Muhammed Isfahânî* içinde).

Celâleddîn Devvânî, *ez-Zevrâ*, s. 86 (*er-Resâîlu'l-Muhtâra*, ed. Seyyid Ahmed Tûyserkânî, Çâp-ı Kitâbhâne-i Emîri'l-mü'minîn, İsfahan içinde).

Celâleddîn Devvânî, *Şevakilu'l-Hûr fî Şerhi Heyâkili'n-Nûr*, (*Selâsu Resâil*, ed. Seyyid Ahmed Tûyserkânî, Bonyâd-ı Pezûheşhâ-yı İslâmî içinde).

Celâleddîn Sûyûtî, *Savnu'l-Mantık 'an Fenneyi'l-Mantık ve'l-Kelâm.*

Desâtîr, Yezdgirdî takviminin 1257. yılı baskısı.

Ebû Hâmid Ğazâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Türkiye baskısı, Ankara.

Ebû Hâtîm Râzî, *A'lâmü'n-Nübüvve*, tashih ve mukaddime Salâh es-Sâvî ve Ğulâmrızâ E'vânî, hicri kameri 1397, Tahran.

Ebû Hayyân Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, Kahire 1939.

Ebû Hayyân Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese.*

Ebû Nasr Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm*, Farsçaya çvr. Seyyid Hüseyin Hadivcem, Şirket-i İntişârât-ı 'İlmî u Ferhengî.

Ebû Ya'kûb Sicistânî, *el-Yenâbî'*, ed. Henri Corbin.

Ebû'l-Feth Karâçekî, *Kenzu'l-Fevâid*, ed. Şeyh 'Abdullâh Ni'me, Beyrut.

Ebû'l-Feth Karâçekî, *Kenzu'l-Fevâid*, thk. Şeyh 'Abdullâh Ni'me, Beyrut 1405.

Ernest Cassirer, *Felsefe-i Rûşengerî*, Farsçaya çvr. 'Abdullâh Mûkin, Neşr-i Nîlûfer

Fazl bin Rûzbihân, *Vesîletu'l-Hâdim ilâ'l-Mahdûm*, 1372.

Fethullâh Moctebâyî, *Dâyiretülme'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, "Âzerkeyvân" maddesi.

Gadamer, "İnsan û Zebân", Farsçaya çvr. 'Alî Lâricânî, *Nâme-i Ferheng* dergisi, yıl: 8, Bahar 1376.

Ğulâmhüseyin İbrâhîmî Dînânî, *Mantık ve Ma'rifet der Nazar-ı Ğazâlî*.

Hâce Nasîruddîn Tûsî, *Şerhü Tecrîdi'l- İ'tikâd*, İntişârât-ı Şekûrî, Kum.

Hâcî Mollahâdî Sebzvârî, *Şerh-i Manzûme*, Bahş-i Felsefe, Çâp-ı Nâsırî.

Hâcî Mollâhâdî Sebzvârî, *Şerhü Manzûme*, Nasırî Baskısı.

Hamdullâh Müstevfî, *Nüzhetu'l-Kulûb*.

Hamîd 'İnâyet, "İnsân-i Hûdbîgâne", *Mecelle-i Negîn*, yıl: 3, no: 32, Dîmâh 1346.

Hamîd 'İnâyet, *Mecelle-i Negîn*, yıl: 3, no: 32, Dîmâh, 1346.

Hamîdüddîn Kirmânî, *el-Akvâlü'z-Zehebiyye*, tahkik ve tashih Salâh es-Sâvî ve Gulâmrızâ A'vânî, Tahran, hicri kameri 1397.

Hamîdüddîn Kirmânî, *Râhatu'l-'Akl*, thk. Mustafâ Ğâlib, Beyrut, 1967.

Hüseyin Ziyâî, *Bîrûnî û Risâle-i Ammonius*.

İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, thk. Ma'an Ziyâde, Beyrut 1978, birinci baskı.

İbn Cevzî, *Telbîsu İblîs*, Beyrut 1368.

İbn Rüşd, *Menâhicu'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille*, Mısır 1964, tashih Mahmûd Kâsım.

İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-Hikme, Mecmû'u Resâil* içinde, Çâp-ı İntişârât-ı Bîdâr.

İbn Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikıyyîn*, Kum ofset baskı, 1405, Mukaddime.

İbn Sînâ, *Risâle fî Sirri'l-Kader, Mecmû'a-i Resâil* içinde, İntişârâr-ı Bîdâr.

İbn Sînâ, *Risâle-i Adhaviyye*, thk. Süleymân Dünyâ, Mısır, 1949, birinci baskı.

İbn Sînâ, *Şerh-i İşârât*, c. 3, Haydarî Matbaası, Tahran, 1379.

İbn Tufeyl, *Zinde-i Bîdâr*, Farsçaya çvr. Bedî'uzzamân Furûzânfer, Bongâh-ı Tercume û Neşr-i Kitâb, dördüncü baskı, 1360.

İmâm Fahreddîn Râzî, *el-Erba'în*, birinci baskı, Haydarabad Dekken, 1353.

İmâm Kuşeyrî, *Risâle-i Kuşeyriyye*, baskı yeri yok, 1957.

Jean Lacoste, *Felsefe der Karn-ı Bîstom*, Farsça çvr. Dr. Rızâ Dâverî, 1375.

Jean Lacoste, *Felsefe der Karn-ı Bîstom*, Farsça çvr. Dr. Rızâ Dâverî.

Joseph M. Bochenski, *Felsefe-i Mu'âsır-i Orûpâyî*, Farsça çvr. Şerefuddîn Horâsânî, İntişârât-ı Dânişgâh-i Millî.

Jürgen Habermas, *Nakd der Hevze-i 'Umûmî*, telif Robert Hoolab, Farsça çvr. Hüseyin Beşîriyye, Neşr-i Ney.

Kâdî 'Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Tunus, ikinci baskı.

Kâdî 'Abdülcebbâr, *Şerhü Usûli'l-Hamse*, Mektebetu Vehbe.

Karl Jaspers, *Buddha*, Farsçaya çvr. Esedullâh Mübeşşirî, Neşr-i Nakra, 1364.

Karl Jaspers, *İspinûzâ, Felsefe, İlahiyyât, Siyâset*, Farsça çvr. Muhammed Hasan Lutfî, Tarh-ı Nov, 1375.

Keyhusrev İsfendiyâr bin Âzerkeyvân, *Debistân-ı Mezâhib*, Tahran 1362, İntişârât-ı Tehûrî.

Ma'n Ziyâde, mukaddime ve thk. *Tedbîru'l-Mütevahhid*, İbn Bâcce, Beyrut 1978, birinci baskı.

Martin McDermott, *Endîşehâ-yı Kelâmî Şeyh Müfîd*, Farsçaya çvr. Ahmed Ârâm, Tahran, 1363, s. 466.

Michel M. Mazzaoui, *Peydâyiş-i Dovlet-i Sefevî*, çvr. Ya'kûb Âjend, genişletilmiş baskı, 1368.

Mîr Muhammedbâkır Dâmâd, *Cezevât*, İntişârât-ı Behnâm.

Mîrdâmâd, *Cezevât*, İntişârât-ı Behnâm, Tahran.

Mîrdâmâd, *er-Ravâşihu's-Semâviyye*, taş baskı.

Molla'abdurrâzâk Lâhîcânî, *Govher-i Murâd*, çâp-i kadîm (eski baskı).

Mollâmuhsin Feyz Kâşânî, (*Mecmûe'-i Deh Risâle*, tahkik Resûl Ca'feriyân, Merkez-i Tahkîkât-ı Emîrilmüminîn, İsfahan içinde).

Mollâmuhsin Feyz Kâşânî, *Kelimât-ı Meknûne*, tahkik Şeyh 'Azîzullâh 'Utâridî, İntişârât-ı Ferâhânî.

Mollâmuhsin Feyz Kâşânî, *Risâle-i Âyine-i Şâhî* (*Mecmûe'-i Deh Risâle*, tahkik Resûl Ca'feriyân, Merkez-i Tahkîkât-ı Emîrilmüminîn, İsfahan içinde).

Mollamuhsin Feyz Kâşânî, *Risâle-i Şerh-i Sadr*, "Mecmû'a-i Deh Risale içinde", thk. Resûl Ca'feriyân, Merkez-i Tehkîkât-ı İmâm Emîrilmü'minîn, İsfahan.

Mollamuhsin Feyz Kâşânî, *Usûlu'l-Ma'ârif*, thk. Seyyid Celâleddîn Âştiyânî.

Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *et-Turâs ve'l-Hadâse*, 1991, Beyrut, s. 157, *el-Mü'temed fî Usûliddîn*.

Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *et-Turâs ve'l-Hadâse*, Beyrut.

Muhammed 'Alî Furûğî, *Hikmet der Orûpâ*.

Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî, *es-Sîretu'l-Felsefiyye*, Mecmû'atu Resâili Felsefiyyeti Zekeriyyâ Râzî içinde, thk. 'Abdurrahmân Bedevî, Beyrut, 1980.

Muhammed bin Zekeriyyâ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, Mecmû'atu Resâili Felsefiyyeti Zekeriyyâ Râzî içinde, thk. 'Abdurrahmân Bedevî, Beyrut, 1980, dördüncü baskı.

Muhammed İbrâhîm el-Kayyûmî, *Kitâbu İbn Bâcce ve Felsefetu'l-İğtirâb*, Beyrut 1988.

Muhammedrezâ Bâtınî, *Zebân û Tefekkor*, mecmû'e-i mekâlât, 4. baskı, Ferheng-i Mo'âsır, 1373.

Mustafâ 'Abdurrâzık, *Temhîd li-Ta'rîhi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, İkinci Baskı, Kahire.

Nâsîf Nassâr, *Tarîku'l-İstiklâli'l-Felsefî*, Beyrut 1978.

Nasîruddîn Tûsî, *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, Cild-i Sevvom, Namat-ı Pençom, Metbee'i Heydârî.

Necîb Mahmûd, *al-Ma'kûl ve'l-Lâma'kûl*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire, 4. baskı, 1987.

Necîb Mahmûd, *el-Ma'kûl ve'l-Lâma'kûl*, Kahire, 4. Baskı, ss. 226-227.

Nu'mân bin Hayyûn Temîmî Mağribî, *Esâsü't-Te'vîl*, thk. 'Ârif Tâmir, Beyrut.

Nûreddîn 'Abdurrahmân Câmî, *ed-Durretu'l-Fâhira*, thk. Nicholas Heer ve 'Alî Musevî Behbehâî, Tahran, 1358.

René Descartes, *Usûl-i Felsefe*, Farsçaya çvr. Menûçehr Sâni'î, Neşr-i Âgâh, Tahran 1362.

Resâilu İhvâni's-Safâ, 1405 hicri kameri, Kum.

Resul Ca'feriyân, *Ahvâl û Âsâr-ı Bahâuddîn Muhammed Isfahânî*, İntişârât-ı Ensâryân, Kum, 1376.

Robert Hoolab, Jürgen Habermas, *Nakd der Hevze-i 'Umûmî*, Farsça çvr. Hüseyin Beşîriyye, Neşr-i Ney, 1375.

Sadrulmüteellihîn Şîrâzî, *Şerh-i Usûl-i Kâfî*, Muessese-i Mutâla'ât û Tahkîkât-ı Ferhengî.

Sebzvârî, "Tefsîru Sûreti'l-İhlâs", *er-Resâilu'l-Muhtâra.*

Sekînetu'l-Evliyâ kitabının Mukaddimesi, Dâru'ş-Şekve, thk. Dr. Târâçend ve Celâlî Nâyînî.

Seyfüddîn Âmidî, *el-Mubîn fî Şerhi Elfâzi'l-Hukemâi ve Mutekellimîn.*

Seyfüddîn Âmidî, *el-Mübîn fî Şerhi Elfâzi'l-Hukemâ' ve'l-Mütekellimîn*, ed. 'Abdulemîr el-A'sam, "el-Feylesûf el-Âmidî" adıyla, Beyrut 1987.

Seyfüddîn Âmidî, *Ğâyetu'l-Kelâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, thk. Hasan Mahmûd 'Abdullatîf, Kahire 1971.

Seyyid 'Alî Mûsevî, *Hakîm-i Esterâbâd Mîrdâmâd*, İntişârât-ı Keyhân.

Seyyid Celâleddîn Âştiyânî, *Montehabâtî ez Âsâr-i Hukemâ-yı İlâhî İrân*, 1351, Çâp-i Dânişgâh-i Meşhed.

Seyyid Cevâd Tabâtabâyî, *Zevâl-i Endîşe-i Siyâsî der Îrân.*

Seyyid Muhammed ‘Alî Hâşimî, “Gaston Bachelard û Mi‘mârî-yi Hâne-yi Hayâl”, *Mecelle Âbâdî*, no. 23.

Seyyid Muhammedrezâ Celâlî Nâyînî, *Hind der Yek Nigâh*, 1375, Neşr-i Şîrâze, Tahran.

Seyyid Murtazâ, *ez-Zahîra fî ‘İlmi’l-Kelâm*, Müessese Neşr-i İslâmî, thk. Seyyid Ahmed Hüseynî.

Sirâcuddîn Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, Beyrut, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1983.

Şeyh Ebû’l-Hasen Şa‘rânî, *Şerh-i Usûl-i Kâfî* Kitabı, Kum.

Şeyh Müfîd, *Evâilu’l-Makâlât fî’l-Mezâhib ve’l-Muhtârât*, ed. Fâzıl Çerndâbî, Tebriz.

Şeyh Müfîd, *Tashîhu’l-İ‘tikâd bi-Savâbi’l-İntikâd*, Menşûrâtu’r-Rıdâ.

Şeyh Sedîduddîn Mahmûd Hımsî Râzî, *el-Munkız mine’t-Taklîd ve’l-Mürşid ilâ’t-Tevhîd*, Çâp-ı Neşr-i İslâmî.

Şîrâzî, *Şerh-i Usûl-i Kâfî*, Kitâb-ı ‘Akl û Cehl.

Zekî Necîb Mahmûd, *al-Ma‘kûl ve’l-Lâma‘kûl*, Dâru’ş-Şurûk, Kahire, 4. baskı, 1987.

KİŞİLER İNDEKSİ

L

M

N

O

P

R

S-Ş

KİTAPLAR VE RİSALELER İNDEKSİ

MEZHEP, FIRKA VE GRUP İSİMLERİ İNDEKSİ

MEZHEP, FIRKA VE GRUP İSİMLERİ İNDEKSİ

I-İ

K

L

M

N

P

R

S-Ş

T

V

Y

Z

İSLÂM DÜNYASINDA FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ - 2

ĞULÂMHÜSEYİN İBRÂHİMÎ DİNÂNÎ

İSLAM DÜNYASINDA FELSEFENİN YAKIN COĞRAFYASI

İran'ın büyük düşünce adamı Dînânî, İslam dünyasında felsefenin serüvenini tartışmalar eşliğinde sunmaya devam ediyor.

Hangi arif veya sûfînin kendi inanç esaslarını kabul ederken her türlü akıl ve burhanı bir kenara attığından söz edilebilir? Araplara has beyancı/ifadeci sistem taraftarlarından hangi birisinin İslam'ın temel esaslarını ortaya koyarken akıl ve burhandan söz etmediği söylenebilir? Aynı sorular bir İslam filozofu hakkında da sorulabilir. Hangi Müslüman filozof vardır ki dinin esasları konusunda İslamî naslara ve metinlere yönelmeden ve başvurmadan kendi düşüncelerinden söz etmiş olsun? Bugün kendisine İslam felsefesi adını vermiş olan şey, çeşitli düşüncelerle karşılaşmış ve arkasında uzun ve zigzaglarla dolu bir yol bırakmış bir düşünce hareketidir. İslam felsefesi bir gecede ansızın ortaya çıkmış bir şey değildir. Bu felsefenin kendisinin vurguladığı ilkelerden biri, bu âlemde hiçbir şeyin bir seferde ve hazırlık olmadan varlığa gelemeyeceğidir.

Şüphesiz büyük İslam filozofları tercümeler yoluyla Yunan felsefesiyle tanışmışlardır. Ancak bu filozoflar için gündeme gelen meseleler, Yunan filozofları için gündeme gelmiş meselelerle aynı değildir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın karşılaştığı problemler, Platon ve Aristo'nun meşgul olduğu problemlerden farklıdır.

Felsefî soruların ezelî ve kadim olduğu doğrudur, ancak aynı ezelî sorular farklı şartlar altında farklılık kazanmaktadır. Bu yüzden felsefî düşünce akımı tek bir mahiyete sahip olmakla beraber, tarihin her devrinde özel bir anlam ve biçime sahiptir. İslam felsefesi daima hareket halindeki dünya felsefe tarihi kervanıyla bağlantılı olmakla beraber, kendine has bir mahiyete sahiptir. Bu felsefe dinî metinlere yabancı değildir. Bu felsefî akım içinde düşünce, yaşantı ve müşahededen de bahsedilir.



KETEBE

İSLÂM DÜNYASINDA FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ - 2

ĞULÂMHÜSEYİN İBRÂHİMÎ DİNÂNÎ

KİTAP NO	DİZİ ADI
183	FELSEFE

9 786057 949912

40 TL

KDV'den muaftır

